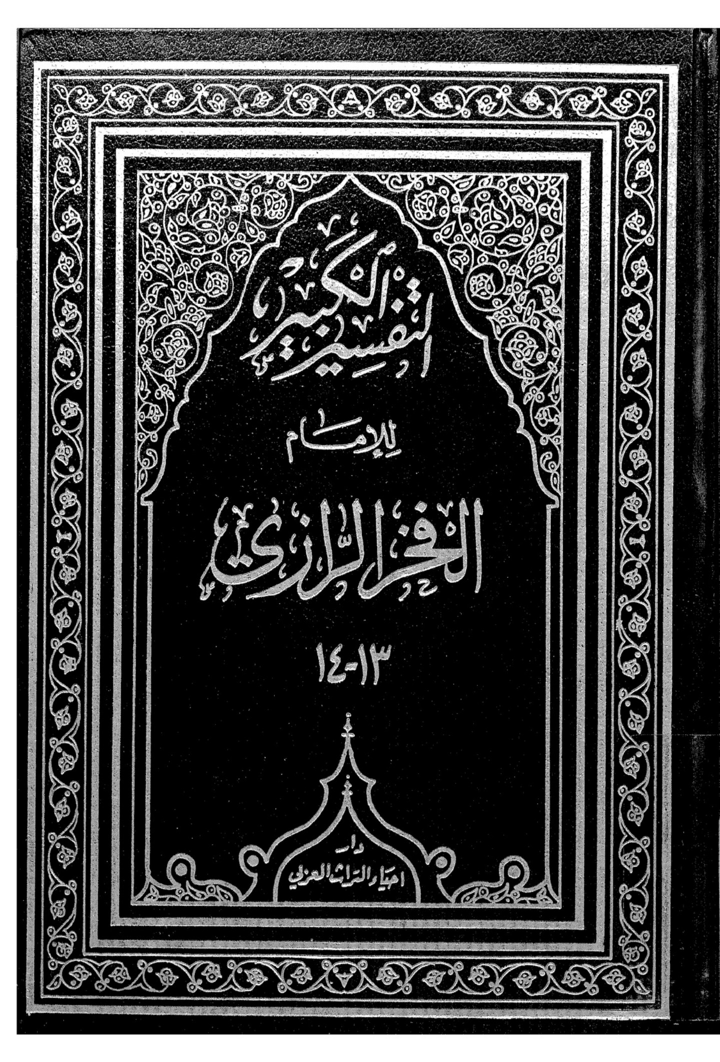

التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازي
١٣-١٤
دار
احياء التراث العربي

اهداءات 2002

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حربية

القاهرة



الجزء الثالث عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٥٤»

قوله تعالى ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) فقال بعضهم هو على اطلاقه فى كل من هذه صفته. وقال آخرون: بل نزل فى أهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول عليه السلام طردهم وابعادهم، فأكرمهم الله بهذا الاكرام. وذلك لأنه تعالى نهى الرسول عليه السلام أولا عن طردهم، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الاكرام. قال عكرمة: كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول «الحمد لله الذى جعل فى أمتى من أمرنى أن أبدأه بالسلام» وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أن عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها. وقال للرسول عليه السلام، ماأردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية. وقال بعضهم: بل نزلت فى قوم أقدموا على ذنوب، ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والأسف، فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هذه الأقاويل أن تحمل هذه الآية على عمومها، فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف.

ولى ههنا اشكال، وهو: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا

كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال فى كل واحدة من آيات السورة ان سبب نزولها هو الأمر الفلانى بعينه ؟

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) مشتمل على أسرار عالية ، وذلك لأن ماسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى ، وآيات صفات جلاله وأكرامه وكبريائه ، وآيات وحدانيته ، وما سوى الله فلا نهاية له ، ومالانهاية له فلا سبيل للعقل فى الوقوف عليه على التفصيل التام ، إلا أن الممكن هوأن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسائح فى تلك القفار ، وكالسابح فى تلك البحار . ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد فى معارج تلك الآيات ، وهذا مشرع جملى لانهاية لتفاصيله . ثم إن العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعندهذا أمر الله محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم (سلام عليكم) فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة . وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة لحصول الرحمة عقيب تلك السلامة . أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغييرات والتبديلات ، وأما الكرامات فالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات ، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى الى معارج سرادقات الجلال .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر الزجاج عن المبرد . أن السلامة فى اللغة أربعة أشياء ، فمنها سلمت سلاما وهو معنى الدعاء ، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى ، ومنها الاسلام ، ومنها اسم للشجر العظيم ، أحسبه سمى بذلك لسلامته من الآفات ، وهو أيضاً اسم للحجارة الصلبة ، وذلك أيضاً لسلامتها من الرخاوة . ثم قال الزجاج : قوله (سلام عليكم) السلام ههنا يحتمل تأويلين :أحدهما : أن يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من التسريح ، ومعنى سلمت عليه سلاما ، دعوت له بأن يسلم من الآفات فى دينه ونفسه . فالسلام بمعنى التسليم . والثانى : أن يكون السلام جمع السلامة ، فمعنى قولك السلام عليكم ، السلامة عليكم . وقال أبو بكر بن الأنبارى : قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى السلام عليكم يعنى الله عليكم أى على حفظكم وهذا بعيد فى هذه الآية لتنكير السلام فى قوله (فقل سلام عليكم) ولو كان معرفا لصح هذا الوجه . وأقول كتبت فصولا مشبعة كاملة فى قولنا سلام عليكم وكتبتها فى سورة التوبة ، وهى أجنبية عن هذا الموضع فاذا نقلته إلى هذا الموضع كمل البحث والله أعلم .

أما قوله ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب . وكلمة «على» أيضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة فى الايجاب . فهذا يقتضى كونه سبحانه راحماً لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء فى سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا: له سبحانه أن يتصرف فى عبيده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم . وقالت المعتزلة : إن كونه عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنياً عنها ، يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظلما ، والظلم قبيح ، والقبيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجلية فى علم الأصول .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت هذه الآية على أنه لا يمتنع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضاً قوله تعالى (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) يدل عليه ، والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة ، وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه . لأنه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وأيضاً أنه أحد ، والأحد لا يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضاً أنه غنى كما قال (والله الغنى) والغنى لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضا الأجسام متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان جسما لحصل له مثل ، وذلك باطل لقوله (ليس كمثله شىء) فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ينافى أن يقال : إنه تعالى يخلق الكفر فى الكافر ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وينافى أن يقال : إنه يمنعه عن الايمان ، ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ، ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان . وجواب أصحابنا : أنه ضار نافع محيي مميت ، فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الأمرين .

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : إنه تعالى لما أمر الرسول بأن يقول لهم (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه ، فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى قال لهم فى الدنيا (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وتحقيق هذا الكلام أنه تعالى وعد أقواما بأنه يقول لهم بعد الموت (سلام قولا من رب رحيم) ثم إن أقواما أفنوا أعمارهم فى العبودية حتى صاروا فى حياتهم الدنيوية كأنهم انتقلوا إلى عالم القيامة ، لا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت فى حق هؤلاء حال كونهم فى الدنيا ، ومنهم من قال : لا ، بل هذا كلام الرسول عليه الصلاة والسلام . وقوله : وعلى التقديرين فهو درجة عالية .

ثم قال تعالى ﴿أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر ، لأن هذا الكلام خطاب مع الذين

وصفهم بقوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) فثبت أن المراد منه توبة المسلم عن المعصية ، والمراد من قوله (بجهالة) ليس هو الخطأ والغلط ، لأن ذلك لاحاجة به إلى التوبة ، بل المراد منه ، أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة ، فكان المراد منه بيان أن المسلم اذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فان الله تعالى يقبل توبته .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (أنه من عمل منكم) بفتح الألف (فأنه غفور) بكسر الألف ، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما ، والباقون بالكسر فيهما . أما فتح الأولى فعلى التفسير للرحمة ، كأنه قيل : كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم . وأما فتح الثانية فعلى أن يجعله بدلا من الأولى كقوله (أيعدكم أنكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون) وقوله (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله) وقوله (ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم) قال أبو على الفارسى : من فتح الأولى فقد جعلها بدلا من الرحمة ، وأما التى بعد الفاء فعلى أنه أضمر له خبرا تقديره ، فله أنه غفور رحيم ، أى فله غفرانه ، أو أضمر مبتدأ يكون «أن» خبره كأنه قيل : فأمره أنه غفور رحيم . وأما من كسرهما جميعا فلأنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فقد تم هذا الكلام ، ثم ابتدأ وقال (إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم) فدخلت الفاء جوابا للجزاء ، وكسرت إن لأنها دخلت على مبتدأ وخبر كأنك قلت فهو غفور رحيم . إلا أن الكلام بأن أوكد هذا قول الزجاج . وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر ، لأنه أبدل الأولى من الرحمة ، واستأنف مابعد الفاء . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (من عمل منكم سوءاً بجهالة) قال الحسن : كل من عمل معصية فهو جاهل ، ثم اختلفوا فقيل : إنه جاهل بمقدار مافاته من الثواب وما استحقه من العقاب ، وقيل : إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة ، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ، ومن آثر القليل على الكثير قيل فى العرف أنه جاهل .

وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلا إلا أنه لما فعل مايليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجاهل . وقيل نزلت هذه الآية فى عمر حين أشار باجابة الكفرة إلى مااقترحوه ، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة)

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ثم تاب من بعده وأصلح) فقوله (تاب) إشارة إلى الندم على الماضى وقوله (وأصلح) إشارة إلى كونه آتياً بالأعمال الصالحة فى الزمان المستقبل . ثم قال (فأنه غفور رحيم) فهو غفور بسبب إزالة العقاب ، رحيم بسبب إيصال الثواب الذي هو النهاية فى الرحمة . والله أعلم .

وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ «٥٥» قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ «٥٦» قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ «٥٧»

قوله تعالى ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾

المراد كما فصلنا لك فى هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر ، فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا فى تقرير كل حق ينكره أهل الباطل وقوله (وليستبين سبيل المجرمين) عطف على المعنى كأنه قيل ليظهر الحق وليستبين ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً واختلف القراء فى قوله (ليستبين) فقرأ نافع (لتستبين) بالتاء (وسبيل) بالنصب والمعنى لتستبين يامحمد سبيل هؤلاء المجرمين . وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (ليستبين) بالياء (سبيل) بالرفع والباقون بالتاء (وسبيل) بالرفع على تأنيث سبيل . وأهل الحجاز يؤنثون السبيل ، وبنو تميم يذكرونه . وقد نطق القرآن بهما فقال سبحانه (وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا) وقال (ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا)

فان قيل : لم قال (ليستبين سبيل المجرمين) ولم يذكر سبيل المؤمنين .

قلنا : ذكر أحد القسمين يدل على الثانى . كقوله (سرابيل تقيكم الحر) ولم يذكر البرد . وأيضاً فالضدان إذا كانا بحيث لايحصل بينهما واسطة ، فمتى بانت خاصية أحد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لاواسطة بينهما ، فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين أيضاً لامحالة .

قوله تعالى ﴿قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لاأتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين قل إنى على بينة من ربى وكذبتم به ماعندى ماتستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة مايدل على أنه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ، ذكر فى هذه الآية أنه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم . فقال (قل إنى نهيت أن أعبد الذين

تدعون من دون الله وبين أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد ، لا على سبيل الحجة والدليل ، لأنها جمادات وأحجار وهي أخس مرتبة من الانسان بكثير ، وكون الأشرف مشتغلا بعبادة الأخس أمر يدفعه صريح العقل . وأيضاً أن القوم كانوا ينحتون تلك الأصنام ويركبونها ، ومن المعلوم بالبديهة أنه يقبح من هذا العامل الصانع أن يعبد معموله ومصنوعه . فثبت أن عبادتها مبنية على الهوى . ومضادة للهدى ، وهذا هو المراد من قوله (قل لا أتبع أهواءكم) ثم قال (قد ضللت اذاً وما أنا من المهتدين) أي ان اتبعت اهواءكم فأنا ضال وما أنا من المهتدين في شيء . والمقصود كأنه يقول لهم أنتم كذلك . ولما نفى أن يكون الهوى متبعاً، نبه على ما يجب اتباعه بقوله (قل انى على بينة من ربى) أي في أنه لا معبود سواه . وكذبتم أنتم حيث أشركتم به غيره .

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك . والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب . فقال تعالى قل يا محمد : (ما عندى ماتستعجلون به) يعنى قولهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم) والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذى أراد انزاله فيه . ولا قدرة لى على تقديمه أو تأخيره . ثم قال (إن الحكم إلا لله) وهذا مطلق يتناول الكل . والمراد ههنا ان الحكم الا لله فقط في تأخير عذابهم (يقضى الحق) أى القضاء الحق في كل مايقضى من التأخير والتعجيل (وهو خير الفاصلين) أى القاضين ، وفيه مسئلتان :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بقوله (إن الحكم إلا لله) على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به ، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحكم به . وكذلك في جميع الافعال . والدليل عليه أنه تعالى قال (إن الحكم إلا لله) وهذا يفيد الحصر ، بمعنى أنه لا حكم إلا لله . واحتج المعتزلة بقوله (يقضى الحق) ومعناه أن كل ماقضى به فهو الحق . وهذا يقتضى أن لايريد الكفر من الكافر . ولا المعصية من العاصى لأن ذلك ليس الحق. والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم (يقص الحق) بالصاد من القصص ، يعنى ان كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق ، كقوله (نحن نقص عليك أحسن القصص) وقرأ الباقون (يقض الحق) والمكتوب في المصاحف « يقض » بغير ياء لأنها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا (سندع الزبانية فما تغن النذر) وقوله (يقض الحق) قال الزجاج: فيه وجهان : جائز أن يكون (الحق) صفة المصدر والتقدير : يقض القضاء الحق . ويجوز أن يكون (يقض الحق) يصنع الحق ، لأن كل شيء صنعه الله فهو حق . وعلى هذا التقدير (الحق) يكون مفعولا به وقضى

قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِىَ الْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ «٥٨» وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُبِينٍ «٥٩»

بمعنى صنع . قال الهذلى :

وعليهما مسرودتان قضاهما   داود أو صنع السوابغ تبع

أى صنعهما داود واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله (وهو خير الفاصلين) قال والفصل يكون فى القضاء ، لا فى القصص .

أجاب أبو على الفارسى فقال القصص ههنا بمعنى القول . وقد جاء الفصل فى القول قال تعالى (انه لقول فصل) وقال (أحكمت آياته ثم فصلت) وقال (نفصل الآيات) .

قوله تعالى ﴿قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم والله أعلم بالظالمين﴾

اعلم أن المعنى (لو أن عندى) أى فى قدرتى وامكانى (ما تستعجلون به) من العذاب (لقضى الأمر بينى وبينكم) لأهلكتكم عاجلا غضبا لربى ، واقتصاصا من تكذيبكم به . ولتخلصت سريعا (والله أعلم بالظالمين) وبما يجب فى الحكمة من وقت عقابهم ومقداره ، والمعنى : انى لا أعلم وقت عقوبة الظالمين . والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (والله أعلم بالظالمين) يعنى أنه سبحانه هو العالم بكل شىء فهو يعجل ما تعجيله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المفاتح جمع مفتح . ومفتح، والمفتح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح ، قال الفراء فى قوله تعالى (ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة) يعنى خزائنه فلفظ المفاتح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد

منه الخزائن ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافى الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها فى فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى مافى تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرىء (مفاتيح) وأما على التقدير الثانى فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثانى المراد منه القدرة على كل الممكنات كما فى قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وللحكماء فى تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وإما أن يكون ممكنا لذاته ، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ماسواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثانى لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثانى . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى ، وهى : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق . فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فاذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والأمر فى هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولا (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها

إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلى المجرد بجزئى محسوس فقال (ويعلم مافى البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر، والبحر، والحس، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول.

وفيه دقيقة أخرى وهى: أنه تعالى قدم ذكر البر، لأن الانسان قد شاهد أحوال البر، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن. وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار فى الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب. فاذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه. ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاهو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) ثم أنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتح الغيب) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما فى وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضركم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة فى ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة فى غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبقى أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة فى ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لاتخرج عن علم الله تعالى البتة، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاهو) بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مباديها، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) وهو عين المذكور فى قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) فهذا ماعقلناه فى تفسير هذه الآية الشريفة العالية. ومن الله التوفيق.

﴿المسألة الثانية﴾ المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان، ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا: أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها:

واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك

لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ماسواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر . فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقريره : أن قوله (وعنده مفاتح الغيب) يفيد الحصر ، أي عنده لاعند غيره. ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر ، وحينئذ يبطل الحصر . وأيضا فكما أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد ، فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه . وتقريره : أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه . فالمفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس إلا له لأن ماسواه أثر والعلم بالأثر لايفيد العلم بالمؤثر. فظهر بهذا البرهان أن مفاتح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرىء (ولا حبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان : الأول : أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره (إلا في كتاب مبين) كقولك : لارجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إلا في كتاب مبين) فيه قولان: الأول : أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لاغير. وهذا هو الصواب . والثاني : قال الزجاج: يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور : أحدها : أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لايغيب عنه مما في السموات والأرض شيء. فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به مايحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقا له . وثانيها : يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ماذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على أمر الحساب وإعلاما بأنه لايفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء: لأنه إذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى . وثالثها : أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم ، وإلا لزم الجهل . فاذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا في أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر

وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَاجَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ «٦٠»

ماتقدم كما قال صلوات الله عليه «جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة» والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنت تعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين كمال علمه بالآية الأولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها فى جميع الأحوال وتدبيرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة

فأما قوله ﴿الذى يتوفاكم بالليل﴾ فالمعنى أنه تعالى ينيمكم فيتوفى أنفسكم التى بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال جل جلاله (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) ، فالله جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت ، وههنا بحث : وهو أن النائم لا شك أنه حى ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة ، واذا كان كذلك لم يصح أن يقال ان الله توفاه فلا بدههنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر فى الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها ، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال ، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال ، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار ، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه . ثم قال (ويعلم ما جرحتم بالنهار) يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى (وما علمتم من الجوارح) والمراد منها الكواسب من الطير والسباع واحدتها جارحة . وقال تعالى (والذين اجترحوا السيآت) أى اكتسبوا . وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح

ثم قال تعالى ﴿ثم يبعثكم فيه﴾ أى يرد اليكم أرواحكم فى النهار ، والبعث ههنا اليقظة . ثم قال (ليقضى أجل مسمى) أى أعماركم المكتوبة ، وهى قوله (وأجل مسمى عنده) والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم ، ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل التمام ، ومعنى قضاء الأجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ «٦١» ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ «٦٢»

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينيمهم أولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الأحياء بعد الاماتة، لاجرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة. فقال (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون) فى ليلكم ونهاركم وفى جميع أحوالكم وأعمالكم

قوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته. وتقريره انا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وانفذ ومنه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله (وهو القاهر فوق عباده) مشعر بأن هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة لصفة القهر هى الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع فى المكان قد يكون مقهورا. وتقرير هذا القهر من وجوه: الأول: أنه قهار للعدم بالتكوين والايجاد، والثانى: أنه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذى ينقل الممكن من العدم إلى الوجود تارة ومن الوجود إلى العدم أخرى. فلا وجود إلا بايجاده ولا عدم إلا باعدامه فى الممكنات. والثالث: أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور، والنهار بالليل والليل بالنهار. وتمام تقريره فى قوله (قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء)

وإذا عرفت منهج الكلام. فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد، فالفوق ضده التحت، والماضى ضده المستقبل، والنور ضده الظلمة، والحياة ضدها الموت، والقدرة ضدها العجز. وتأمل فى سائر الأحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضى عليها بالمقهورية والعجز والنقصان، وحصول هذه الصفات فى الممكنات يدل على أن لها مدبرا قادرا قاهرا منزها عن الضد والند، مقدسا عن الشبيه والشكل. كما قال (وهو القاهر فوق عباده) والرابع: أن هذا

البدن مؤلف من الطبائع الأربع . وهى متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر وأخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية ، وهو الذى ذكره ابن سينا فى الاشارات لأن تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الأمشاج ، والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع ، والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع ، فثبت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فالجسد كثيف سفلى ظلمانى فاسد عفن ، والروح لطيف علوى نورانى مشرق باق طاهر نظيف ، فبينهما أشد المنافرة والمباعدة . ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة ، وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالآخر. فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق ، والبدن يصير آلة للروح فى تحصيل السعادات الأبدية ، والمعارف الالهية ، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فعند دخول الروح فى الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين ، ومكنة من الطرفين إلا أنه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض ، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان إقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية فى قلبه من الله يجرى مجرى القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة ، واذا تأملت هذه الأبواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده)

وأما قوله تعالى ﴿ويرسل عليكم حفظة﴾ فالمراد أن من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال . ثم اختلفوا فنهم من يقول : إنهم يكتبون الطاعات والمعاصى والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن مع كل إنسان ملكين : أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين ، واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها ، فان لم يتب كتب عليه . والقول الأول أقوى لأن قوله تعالى (ويرسل عليكم حفظة) يفيد حفظة الكل من غير تخصيص

﴿والبحث الثانى﴾ أن ظاهر هـذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال ، أما على صفات القلوب وهى العلم والجهل فليس فى هذه الآيات مايدل على اطلاعهم عليها . أما فى الأقوال ، فلقوله تعالى (مايلفظ من قوله إلالديه رقيب عتيد) وأما فى الأعمال فلقوله تعـالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون) فأما الايمـان والـكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها .

﴿البحث الثالث﴾ ذكروا فى فائدة جعل الملائكة موكلين على بنى آدم وجوها : الأول : أن المكلف إذا علم أن الملائكة موكلون به يحصون عليه أعماله ويكتبونها فى صحائف تعرض على رؤس الأشهاد فى مواقف القيامة كان ذلك أزجر له عن القبائح . الثانى : يحتمل فى الكتابة أن يكون الفائدة فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن ، أما وزن الصحائف فممكن الثالث : يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد . ويجب علينا الايمـان بكل ماورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أولم نعقل ، فهذا حاصل ماقاله أهل الشريعة وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم فى هذا الباب على وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال المتأخرون منهـم (وهو القاهر فوق عباده) ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطبائع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة ، فلمـا حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله (ويرسل عليكم حفظة) تلك النفوس والقوى ، فانها هى التى تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو قول بعض القدماء أن هـذه النفوس البشرية والارواح الانسانيـة مختلفة بجواهرها متباينة بمـاهياتها ، فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول فى الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولـكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوى هو لها كالأب الشفيق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها فى يقظاتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا ، وأخرى على سبيل الالهامات فالأرواح الشريرة لهـا مبادى من عالم الأفلاك وكذ الأرواح الخيرة وتلك المبادى تسمى فى مصطلحهم بالطباع التام يعنى تلك الأرواح الفلكية فى تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة ، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول فى كل باب أضعف من علته ولأصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية فى هذا الباب كلام كثير .

﴿والقول الثالث﴾ النفس المتعلقة بهذا الجسد . لاشك فى أن النفوس المفارقة عن الأجساد

لما كانت مساوية لهذه فى الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب مابينهما من المشاكلة والموافقة وهى أيضاً تتعلق بوجهما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذى جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا﴾ فهنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أنه تعالى قال (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وقال (الذى خلق الموت والحياة) فهذان النصان يدلان على أن توفى الأرواح ليس إلا من الله تعالى . ثم قال (قل يتوفاكم ملك الموت) وهذا يقتضى أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت . ثم قال فى هذه الآية (توفته رسلنا) فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة .

والجواب : أن التوفى فى الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى ، وهو فى عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت ، وهو الرئيس المطلق فى هذا الباب ، وله أعوان وخدم وأنصار ، فحسنت إضافة التوفى إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة والله أعلم .

﴿البحث الثانى﴾ من الناس من قال : هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة ، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم فى مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله ، وعند مجىء الموت يتوفونهم ، والأكثرون أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة ، ولا دلالة فى لفظ الآية تدل على الفرق ، إلا أن الذى مال اليه الأكثرون هو القول الثانى ، وأيضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان ، وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادى الكرب والغم والأحزان .

﴿البحث الثالث﴾ الظاهر من قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت) أنه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الأرواح ، والمراد بالحفظة المذكورين فى هذه الآية : أتباعه ، وأشياعه عن مجاهد : جعل الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله ، وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم فى كل يوم مرتين ، وجاء فى الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبة .

﴿والبحث الرابع﴾ قرأ حمزة : توفاه بالألف ممالة والباقون بالتاء ، فالأول لتقديم الفعل ،

ولأن الجمع قد يذكر ، والثانى على تأنيث الجمع .

أما قوله تعالى ﴿وهم لايفرطون﴾ أى لايقصرون فيما أمرهم الله تعالى به ، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لايقصرون فيما أمروا به . وقوله فى صفة ملائكة النار (لايعصون الله ماأمرهم) يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون فى تلك التكاليف ، وكل من أثبت عصمة الملائكة فى هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الاطلاق ، فدلت هـذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق . أما قوله تعالى (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) ففيه مباحث : الأول : قيل المردودون هم الملائكة يعنى كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة . وقيل : بل المردودون البشر ، يعنى أنهم بعد موتهم يردون إلى الله . واعلم أن هـذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية ، لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله ، والميت مع كونه ميتا لايمكن أن يرد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة ، لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله ، وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه ، فثبت انه حصل ههنا موت وحياة اما الموت ، فنصيب البدن : فبقى أن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى (ثم ردوا إلى الله) وثبت ان المرد وهو النفس والروح ، ثبت ان الانسان ليس إلا النفس والروح ، وهو المطلوب .

واعلم أن قوله (ثم ردوا إلى الله) مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن ، لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال : إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ، ونظيره قوله تعالى (ارجعى إلى ربك) وقوله (اليه مرجعكم جميعا) ونقل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألفى عام» وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن . حجة ضعيفة بينا ضعفها فى الكتب العقلية .

﴿البحث الثانى﴾ كلمة «إلى» تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا إلى حيث لامالك ولا حاكم سواه .

﴿البحث الثالث﴾ انه تعالى سمى نفسه فى هذة الآية باسمين : أحدهما المولى : وقد عرفت ان لفظ المولى ، ولفظ الولى مشتقان من الولى : أى القرب ، وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لقوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وأيضا المعتق يسمى بالمولى ، وذلك كالمشعر بأنه أعتقهم من العذاب ، وهو المراد من قوله (سبقت

رحمتى غضبى) وأيضا أضاف نفسه إلى العبد فقال (مولاهم الحق) وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال : مولاهم الحق ، والمعنى أنهم كانوا فى الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهى النفس والشهوة والغضب كما قال (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالى الباطلة ، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق .

﴿والاسم الثانى الحق﴾ واختلفوا هل هو من أسماء الله تعالى ، فقيل : الحق مصدر . وهو نقيض الباطل ، وأسماء المصادر لاتجرى على الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ، ويمكن أن يقال : الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته ، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو ، واعلم أنه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق .

أما قوله ﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ألاله الحكم) معناه أنه لاحكم إلا لله . ويتأكد ذلك بقوله (إن الحكم إلا لله ، وذلك يوجب أنه لاحكم لأحد على شيء إلا الله ، وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه ، فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة والشقى بالشقاوة ، والا لما حصل ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لاتوجب الثواب والمعصية لاتوجب العقاب ، إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم ، وهو أخذ الثواب ، وذلك ينافى مادلت الآية عليه أنه لاحكم إلا لله .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى . قال لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكلما بالمحاسبة . الآن : وقبل خلقه ، وذلك محال لأن المحاسبة تقتضى حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم ، فانه تعالى كان قبل الخلق عالما بأنه سيوجد ، وبعد وجوده صار عالما بأنه قبل ذلك وجد ، فلم يلزم منه تغير العلم ، فلم لايجوز مثله فى الكلام . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى كيفية هذا الحساب ، فمنهم من قال : انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة ، لا يشغله كلام عن كلام ، ومنهم من قال بل يأمر الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد ، لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم ، وذلك باطل لقوله تعالى فى صفة الكفار ، ولا يكلمهم . وأما الحكماء فلهم كلام فى تفسير هذا الحساب ، وهو انه إنما يتخلص بتقديم مقدمتين .

﴿فالمقدمة الأولى﴾ ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقراء التام يكشف عن صحة ماذكرناه . ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من

الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى

﴿المقدمة الثانية﴾ انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة ، وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر فى حصول تلك الملكة ، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما فى حصول تلك الملكة ، والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة

﴿المثال الأول﴾ انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقى فيها مائة ألف من فانها تغوص فى الماء بقدر شبر واحد ، فلو لم يلق فيها الاحبة واحدة من الحنطة ، فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل فى تلك السفينة يوجب غوصها فى الماء بمقدار قليل ، وان قلت وبلغت فى القلة إلى حيث لايدركها الحس ولا يضبطها الخيال

﴿المثال الثانى﴾ أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة والقسى المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة ، فان تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحدب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا ملىء من الماء ، ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء أعظم من حدبته عند مايوضع الكوز فوق الجبل ، ومتى كانت الحدبة أعظم وأكثر كان احتمال الماء بالكوز أكثر ، فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل ، إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لايفى بادراكه الحس والخيال لكونه فى غاية القلة

﴿والمثال الثالث﴾ ان الانسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر ، فان رجليهما يكونان أقرب إلى مركز العالم من رأسيهما ، لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، إلا أن ذلك القدر من التفاوت لايفى بادراكه الحس والخيال

فاذا عرفت هذه الأمثلة : وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فنقول : لافعل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير ، إلا ويفيد حصول أثر فى النفس . إما فى السعادة ، وإما فى الشقاوة ، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة من اليد ، فهى المؤثرة فى حصول الملكة المخصوصة ، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل ، فلاجرم تكون الأيدى والأرجل شاهدة يوم القيامة على الانسان ، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية ، إنما حصلت فى جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح ، فكان صدور تلك

قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ «٦٣» قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ «٦٤»

الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة فى جوهر النفس، وأما الحساب: فالمقصود منه معرفة مابقى من الدخل والخرج، ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثرا فى حصول هيئة من هذه الهيئات فى جوهر النفس، إما من الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة، ولاشك أن تلك الأعمال كانت مختلفة. فلاجرم كان بعضها يتعارض بالبعض، وبعد حصول تلك المعارضات بقى فى النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد، وقدر آخر من الخلق الذميم، فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد، ومقدار ذلك الخلق الذميم، وذلك الظهور إنما يحصل فى الآن الذى لا ينقسم، وهو الآن الذى فيه ينقطع تعلق النفس من البدن، فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب، فهذه أقوال ذكرت فى تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية، والله العالم بحقائق الأمور.

قوله تعالى ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية، وكمال الرحمة والفضل والاحسان. وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (قل من ينجيكم) بالتشديد فى الكلمتين، والباقون بالتخفيف. قال الواحدى: والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا، فان شئت نقلت بالهمزة، وإن شئت نقلت بتضعيف العين: مثل: أفرحته وفرحته، وأغرمته وغرمته، وفى القرآن (فأنجيناه والذين معه) وفى آية أخرى (ونجينا الذين آمنوا) ولما جاء التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين فى الحسن، غير أن الاختيار التشديد، لأن ذلك من الله كان غير مرة، وأيضاً قرأ عاصم فى رواية أبى بكر خفية بكسر الخاء والباقون بالضم، وهما لغتان، وعلى هذا الاختلاف فى سورة الأعراف، وعن الأخفش فى خفية وخفية أنهما لغتان، وأيضاً الخفية من الاخفاء،

والخيفة من الرهب ، وأيضاً (لئن أنجيتنا) من هذه . قرأ عاصم وحمزة والكسائي (لئن أنجانا) على على المغايبة ، والباقون (لئن أنجيتنا) على الخطاب ، فأما الأولون : وهم الذين قرؤا على المغايبة ، فقد اختلفوا . قرأ عاصم بالتفخيم ، والباقون بالامالة ، وحجة من قرأ على المغايبة أن ماقبل هذا اللفظ ، وما بعده مذكور بلفظ المغايبة ، فأما ما قبله فقوله (تدعونه) وأما ما بعده فقوله (قل الله ينجيكم منها) وأيضاً فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار ، والتقدير : يقولون لئن أنجيتنا ، والاضمار خلاف الأصل . وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين)

﴿المسألة الثانية﴾ (ظلمات البر والبحر) مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما . يقال : لليوم الشديد يوم مظلم . ويوم ذو كواكب أي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل ، وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر عليه ، ويشتبه عليه كيفيه الخروج ، ويظلم عليه طريق الخلاص ، ومنهم من حمله على حقيقته فقال : أما ظلمات البحر فهي أن تجتمع ظلمة الليل ، وظلمة البحر وظلمة السحاب ، ويضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة إليها ، فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف ، وأما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء ، والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى طريق الصواب ، والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لايرجع الانسان إلا إلى الله تعالى ، وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطناً ، لأن الانسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله تعالى ، وينقطع رجاؤه عن كل ماسوى الله تعالى ، وهو المراد من قوله (تضرعا وخفية) فبين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الأصلية في هذه الحالة بأنه لاملجأ إلا إلى الله ، ولا تعويل إلا على فضل الله ، وجب أن يبقى هذا الاخلاص عند كل الأحوال والأوقات ، لكنه ليس كذلك ، فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة . يحيل تلك السلامة إلى الأسباب الجسمانية ، ويقدم على الشرك ، ومن المفسرين من يقول : المقصود من هذه الآية الطعن في إلهية الأصنام والأوثان ، وأنا أقول : التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقا بالوثن ، فان أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي ، ولفظ الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتي الانسان بأمور : أحدها : الدعاء . وثانيها : التضرع . وثالثها : الاخلاص بالقلب ، وهو المراد من قوله (وخفية) ورابعها : التزام الاشتغال بالشكر ، وهو المراد من قوله (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف ، ومن سائر موجبات الخوف والكرب . ثم إن ذلك الانسان يقدم على الشرك ، ونظيرهذه الآية قوله

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ «٦٥»

(ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين) وبالجملة فعادة أكثر الخلق ذلك . إذا شاهدوا الأمر الهائل أخلصوا ، وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية أشركوا به .

قوله تعالى ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهو ممزوج بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على إيصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة ، وأما إرسال العذاب عليهم تارة من فوقهم ، وتارة من تحت أرجلهم ففيه قولان : الأول : حمل اللفظ على حقيقته فنقول : العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق ، كما فى قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق . وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق . كما حصب قوم لوط ، وكما رمى أصحاب الفيل ، وأما العذاب الذى ظهر من تحت أرجلهم . فمثل الرجفة ، ومثل خسف قارون . وقيل : هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التى يمكن نزولها من فوق ، وظهورها من أسفل .

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل هذا اللفظ على مجازه . قال ابن عباس : فى رواية عن عكرمة عذابا من من فوقكم أى من الامراء ، ومن تحت أرجلكم من العبيد والسفلة . أما قوله (أو يلبسكم شيعا) فاعلم أن الشيع جمع الشيعة ، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة والجمع شيع وأشياع . قال تعالى (كما فعل بأشياعهم من قبل) وأصله من الشيع وهو التبع ، ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا . قال الزجاج قوله (يلبسكم شيعا) يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق ، فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة ، فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) عن ابن عباس رضى الله عنهما : لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على الرسول عليه

وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ «٦٦» لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «٦٧»

الصلاة والسلام وقال «ما بقاء أمتي إن عوملوا بذلك» فقال له جبريل : انما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك ، فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك . فقال جبريل : ان الله قد امنهم من خصلتين أن لايبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ، ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من أن يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة» وفي رواية أخرى كلهم في الجنة إلا الزنادقة .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (أو يلبسكم شيعا) هو أنه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية . وظاهر أن الحق منها ليس إلاالواحد ، وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) لاشك أن أكثرها ظلم ومعصية ، فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر ، أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح . انما النزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا ؟

والجواب : أن وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال (هو القادر) على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المقلدة والحشوية : هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال ، وذلك لأن فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الأديان وتفرق الخلق الى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية ، والمفضي الى المذموم مذموم ، فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل والله أعلم .

ثم قال تعالى في آخر الآية (انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون) قال القاضي : هذا يدل على أنه تعالى أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات ، أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات . وجوابنا : بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم ، فأما من أعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون﴾

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِى آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ «٦٨»

الضمير فى قوله (وكذب به) إلى ماذا يرجع فيه أقوال: الأول: أنه راجع إلى العذاب المذكور فى الآية السابقة (وهو الحق) أى لابد وأن ينزل بهم. الثانى: الضمير فى «به» للقرآن وهو الحق أى فى كونه كتابا منزلا من عند الله. الثالث: يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات، ثم قال (قل لست عليكم بوكيل) أى لست عليكم بحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل. انما أنا منذر والله هو المجازى لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون: نسختها آية القتال وهو بعيد، ثم قال تعالى (لكل نبأ مستقر) والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن مازاد على الثلاثى كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج، بمعنى الادخال والاخراج، والمعنى: أن لكل خبر يخبره الله تعالى وقتا أو مكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار، كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله تعالى استقرار ولابد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله. وهذا الذى خوف الكفار به، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر فى الدنيا.

قوله تعالى ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل) فبين به أن الذين يكذبون بهذا الدين فانه لايجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظا عليهم ثم بين فى هذه الآية أن أولئك المكذبين إن ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن فى الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وإذا رأيت) قيل إنه خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمراد غيره،

وقيل : الخطاب لغيره أى إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون فى آياتنا . ونقل الواحدى أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ، فشتموا واستهزؤا فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره . ولفظ الخوض فى اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب ، قال تعالى حكاية عن الكفار (وكنا نخوض مع الخائضين) وإذا سئل الرجل عن قوم فقال : تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا فى كلمات لا ينبغى ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية فى النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته . قال : لأن ذلك خوض فى آيات الله ، والخوض فى آيات الله حرام بدليل هذه الآية ، والجواب عنه : انا نقلنا عن المفسرين أن المراد من «الخوض» الشروع فى آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء . وبينا أيضا أن لفظ «الخوض» وضع فى أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (ينسينك) بالتشديد وفعل وأفعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك فى مواضع . وفى التنزيل (فمهل الكافرين أمهلهم رويدا) والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى (وما أنسانيه إلا الشيطان) ومعنى الآية : إن نسيت وقعدت فلا تقعد بعد الذكرى ، وقم إذا ذكرت . والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث . وقال الفراء : الذكرى يكون بمعنى الذكر ، وقوله (مع القوم الظالمين) يعنى مع المشركين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فأعرض عنهم) وهذا الاعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره . فلما قال بعد ذلك (فلا تقعد بعد الذكرى) صار ذلك دليلا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ هل يجوز هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم ؟ والجواب : الذين يتمسكوا بظواهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك ، والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا : لأن المطلوب إظهار الانكار ، فكل طريق أفاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه .

﴿السؤال الثانى﴾ لو خاف الرسول من القيام عنهم ، هل يجب عليه القيام مع ذلك؟

الجواب : كل ما أوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فانا إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف ، سقط الاعتماد عن التكاليف التى بلغها الينا أما غير الرسول فانه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض ، لأن إقدامه على الترك لا يفضى إلى المحذور المذكور .

وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «٦٩» وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ «٧٠»

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى) يفيد أن التكليف ساقط عن الناسى قال الجبائى : إذا كان عدم العلم بالشىء يوجب سقوط التكليف . فعدم القدرة على الشىء أولى بأن يوجب سقوط التكليف . وهذا يدل على أن تكليف مالايطاق لايقع ، ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل . فوجب أن لايكون الكافر قادرا على الايمان فوجب أن لايتوجه عليه الأمر بالايمان . واعلم أن هذه الكلمات كثر ذكرها فى هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شىء ولكن ذكرى لعلهم يتقون﴾

قال ابن عباس : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس فى المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت ، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرونهم ويفهمونهم . قال ومعنى الآية (وما على الذين يتقون) الشرك والكبائر والفواحش (من حسابهم) من آثامهم (من شىء ولكن ذكرى) قال الزجاج : قوله (ذكرى) يجوز أن يكون فى موضع رفع ، وأن يكون فى موضع نصب . أما كونه فى موضع رفع فمن وجهين : الأول : ولكن عليكم ذكرى أى أن تذكروهم وجائز أن يكون ولكن الذى تأمرونهم به ذكرى ، فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير ، وعلى الوجه الثانى الذكرى تكون بمعنى الذكر وأما كونه فى موضع النصب ، فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون . والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض فى ذلك الفضول .

قوله تعالى ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس

بما كسبت ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لايؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون﴾

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله (الذين يخوضون فى آياتنا) ومعنى (ذرهم) أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إنذارهم لأنه تعالى قال بعده (وذكر به) ونظيره قوله تعالى (أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم فأعرض عنهم) والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك إنذارهم وتخويفهم.

واعلم أنه تعالى أمر الرسول بأن يترك من كان موصوفا بصفتين:

﴿الصفة الأولى﴾ أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا وفى تفسيره وجوه: الأول: المراد أنهم اتخذوا دينهم الذى كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعباً ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به. الثانى: اتخذوا ماهو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم. الثالث: أن الكفار كانوا يحكمون فى دين الله بمجرد التشهى والتمنى، مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون فى أمر الدين البتة، ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا. والرابع: قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى. ثم إن الناس أكثرهم من المشركين، وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى. والخامس: وهو الأقرب، أن المحقق فى الدين هو الذى ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب. فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا فى سائر الآيات بأنها لعب ولهو. فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) هو الاشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه. وإذا تأملت فى حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة. والله أعلم.

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (وغرتهم الحياة الدنيا) وهذا يؤكد الوجه الخامس الذى ذكرناه كأنه تعالى يقول إنما اتخذوا دينهم لعباً ولهوا لأجل أنهم غرتهم الحياة الدنيا. فلأجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها إلى حطام الدنيا.

إذا عرفت هذا، فقوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) معناه أعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولاتقم لهم فى نظرك وزنا (وذكر به) واختلفوا فى أن الضمير فى قوله (به) إلى ماذا يعود؟ قيل وذكر بالقرآن وقيل أنه تعالى قال (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا)

قُلْ أَنَدْعُوا مِن دُونِ اللهِ مَالَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ

والمراد الدين الذى يجب عليهم أن يتدينوا به ويعتقدوا صحته. فقوله (وذكر به) أى بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور. والدين أقرب المذكور، فوجب عود الضمير اليه. أما قوله (أن تبسل نفس بما كسبت) فقال صاحب الكشاف: أصل الابسال المنع ومنه، هذا عليك بسل أى حرام محظور، والباسل الشجاع لامتناعه من خصمه، أو لأنه شديد البسور، يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه، وإذا زاد قالوا بسل، والعابس منقبض الوجه.

اذا عرفت هذا فنقول: قال ابن عباس (تبسل نفس بما كسبت) أى ترتهن فى جهنم بما كسبت فى الدنيا. وقال الحسن ومجاهد: تسلم للمهلكة أى تمنع عن مرادها وتخذل. وقال قتادة: تحبس فى جهنم، وعن ابن عباس (تبسل) تفضح و(أبسلوا) فضحوا، ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن، ومقتضى الدين مخافة احتباسهم فى نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون. ثم قال تعالى (ليس لها) أى ليس للنفس (من دون الله ولى ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أى وإن تفد كل فداء، والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها. قال صاحب الكشاف: فاعل يؤخذ ليس هو قوله (عدل) لأن العدل ههنا مصدر، فلا يسند اليه الأخذ. وأما فى قوله (ولا يؤخذ منها عدل) فبمعنى المفدى به، فصح إسناده اليه. فنقول: الأخذ بمعنى القبول وارد. قال تعالى (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها. واذا ثبت هذا فيحمل الأخذ ههنا على القبول، ويزول السؤال. والله أعلم.

والمقصود من هذه الآية: بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة، فلا ولى يتولى دفع ذلك المحذور، ولا شفيع يشفع فيها، ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع. فاذا كانت وجوه الخلاص هى هذه الثلاثة فى الدنيا، وثبت أنها لا تفيد فى الآخرة البتة، وظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذى هو الارتهان والانغلاق والاستسلام، فليس لها البتة دافع من عذاب الله تعالى، واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا أقدم على معاصى الله تعالى. ثم إنه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين، فقال (لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون) وذلك هو النهاية فى صفة الايلام. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل أندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله

هَدَانَا اللهُ كَالَّذِى اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِى الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ «٧١» وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِى إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٧٢»

كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الأصنام وهى مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك (قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) فقال (قل أندعوا من دون الله) أى أنعبد من دون الله النافع الضار مالا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ، ونرد على أعقابنا راجعين إلى الشرك بعد أن أنقذنا الله منه وهدانا للاسلام ؟ ويقال لكل من أعرض عن الحق إلى الباطل أنه رجع إلى خلف ، ورجع على عقبيه ورجع القهقرى ، والسبب فيه أن الأصل فى الانسان هو الجهل ، ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم . قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) فاذا رجع من العلم إلى الجهل مرة أخرى فكأنه رجع إلى أول مرة ، فلهذا السبب يقال : فلان رد على عقبيه .

وأما قوله ﴿كالذى استهوته الشياطين فى الأرض﴾ فاعلم أنه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة أنواع من الصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (استهوته الشياطين) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (استهواه) بألف ممالة على التذكير والباقون بالتاء ، لأن الجمع يصلح أن يذكر على معنى الجمع ، ويصلح أن يؤنث على معنى الجماعة .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى اشتقاق (استهوته) على قولين :

﴿القول الأول﴾ أنه مشتق من الهوى فى الأرض ، وهو النزول من الموضع العالى إلى الوهدة السافلة العميقة فى قعر الأرض ، فشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو قوله (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء) ولا شك أن حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالى إلى الوهدة العميقة المظلمة يكون فى غاية الاضطراب والضعف والدهشة .

﴿والقول الثانى﴾ أنه مشتق من اتباع الهوى والميل ، فان من كان كذلك فانه ربما بلغ

النهاية فى الحيرة ، والقول الأول أولى ، لأنه أكمل فى الدلالة على الدهشة والضعف .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (حيران) قال الأصمعى : يقال حار يحار حيرة وحيرا ، وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ، ومعنى الحيرة هى التردد فى الأمر بحيث لايهتدى إلى مخرجه . ومنه يقال : الماء يتحير فى الغيم أى يتردد ، وتحيرت الروضة بالماء اذا متلأت فتردد فيها الماء . واعلم أن هذا المثل فى غاية الحسن ، وذلك لأن الذى يهوى من المكان العالى إلى الوهدة العميقة يهوى اليها مع الاستدارة على نفسه ، لأن الحجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاستدارة ، وذلك يوجب كمال التردد والتحير ، وأيضا فعند نزوله لايعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه أو يقل ، فاذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لاتجد مثالا للمتحير المتردد الخائف أحسن ولا أكمل من هذا المثال .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا) قالوا نزلت هذه الآية فى عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فانه كان يدعو أباه إلى الكفر وأبوه كان يدعوه إلى الايمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية ومن ظلمة الكفر إلى نور الايمان . وقيل : المراد أن لذلك الكافر الضال أصحابا يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونه بأنه هو الهدى وهذا بعيد . والقول الصحيح هو الأول .

ثم قال تعالى ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ يعنى هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ماذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف .

ثم قال تعالى ﴿وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ واعلم أن قوله (إن هدى الله هو الهدى) دخل فيه جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات ، وتقرير الكلام أن كل ماتعلق أمر الله به ، فاما أن يكون من باب الأفعال ، وإما أن يكون من باب التروك .

أما القسم الأول : فاما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح ، ورئيس أعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة ، وأما الذى يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل مالا ينبغى ، والله سبحانه لما بين أولا أن الهدى النافع هو هدى الله ، أردف ذلك الكلام الكلى بذكر أشرف أقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذى هو رئيس الطاعات الروحانية ، والصلاة التى هى رئيسة الطاعات الجسمانية ، والتقوى التى هى رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغى ، ثم بين منافع هذه الأعمال فقال (وهو الذى اليه تحشرون) يعنى أن منافع هذه الأعمال انما تظهر فى يوم الحشر والبعث والقيامة

وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ «٧٣»

فان قيل : كيف حسن عطف قوله (وأن أقيموا الصلاة) على قوله (وأمرنا لنسلم لرب العالمين)؟

قلنا : ذكر الزجاج فيه وجهين : الأول : أن يكون التقدير ، وأمرنا فقيل لنا أسلموا لرب العالمين وأقيموا الصلاة .

فان قيل : هب أن المراد ما ذكرتم، لكن ما الحكمة فى العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذى لا يهتدى العقل إلى معناه إلا بالتأويل؟

قلنا : وذلك لأن الكافر ما دام يبقى على كفره ، كان كالغائب الأجنبى فلاجرم يخاطب بخطاب الغائبين ، فيقال له (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) واذا أسلم وآمن ودخل فى الايمان صار كالقريب الحاضر ، فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين ، ويقال له (وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون) فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتى الكفر والايمان ، وتقريره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر. والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ فى الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام ، ذكر ههنا ما يدل على أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية ، وذكر فيها أنواعا كثيرة من الدلائل . أولها : قوله (وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق) أما كونه خالقا للسموات والأرض ، فقد شرحنا فى قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) وأما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى فى سورة آل عمران (ربنا ما خلقت هذا باطلا) وقوله (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ماخلقناهما إلا بالحق) وفيه قولان .

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك فى ملكه حسن وصواب على الاطلاق ، فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقا أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم . قال القاضى : ويدخل فى هذه الآية أنه خلق المكلف أولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والأرض ، ولحكماء الاسلام فى هذا الباب طريقة أخرى ، وهى أنه يقال : أودع فى هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه . وثانيها : قوله (ويوم يقول كن فيكون) فى تأويل هذه الآية قولان . الأول : التقدير وهو الذى خلق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون ، والمراد من هذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الأفلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيكون .

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل أن نقول قوله (الحق) مبتدا و (يوم يقول كن فيكون) ظرف دال على الخبر ، والتقدير : قوله (الحق) واقع (يوم يقول كن فيكون) كقولك يوم الجمعة القتال ، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة . والمراد من كون قوله حقا فى ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضى إلا بالحق والصدق ، لأن أقضيته منزهة عن الجور والعبث . وثالثها : قوله (وله الملك يوم ينفخ فى الصور) فقوله (وله الملك) يفيد الحصر ، والمعنى : أنه لا ملك فى يوم ينفخ فى الصور إلا الحق سبحانه وتعالى ، فالمراد بالكلام الثانى تقريرا لحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل ، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التى لا دافع لها ولا معارض

فان قال قائل : قول الله حق فى كل وقت ، وقدرته كاملة فى كل وقت ، فما الفائدة فى تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين ؟

قلنا : لأن هذا اليوم هو اليوم الذى لا يظهر فيه من أحد نفع ولا ضر ، فكان الأمر كما قال سبحانه (والأمر يومئذ لله) فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ، ورابعها : قوله (عالم الغيب والشهادة) تقديره ، وهو عالم الغيب والشهادة

واعلم انا ذكرنا فى هذا الكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث فى القيامة إلا وقرر فيه أصلين : أحدهما : كونه قادرا على كل الممكنات ، والثانى : كونه عالما بكل المعلومات لأن بتقدير أن لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الأرواح إلى الأجساد وبتقدير أن لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضا منه لأنه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصى ، والمؤمن بالكافر ، والصديق بالزنديق ، فلا يحصل المقصود الأصلى من البعث والقيامة . أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود ، فقوله (وله الملك يوم ينفخ فى الصور)

يدل على كمال القدرة ، وقوله (عالم الغيب والشهادة) يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما أن يكون قوله حقا ، وأن يكون حكمه صدقا ، وأن تكون قضاياه مبرأة عن الجور والعبث والباطل

ثم قال ﴿وهو الحكيم الخبير﴾ والمراد من كونه حكيما أن يكون مصيبا فى أفعاله ، ومن كونه خبيرا ، كونه عالما بحقائقها من غير اشتباه ومن غير التباس . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا فى كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله (كن فيكون) خطابا وأمرا لأن ذلك الأمر ان كان للمعدوم فهو محال ، وان كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجودا وهو محال ، بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيئته فى تكوين الكائنات وإيجاد الموجودات

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يوم ينفخ فى الصور) ولا شبهة أن المراد منه يوم الحشر ، ولا شبهة عند أهل الاسلام أن الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى فى مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا فى المراد بالصور فى هذه الآية على قولين :

﴿القول الأول﴾ أن المراد منه ذلك القرن الذى ينفخ فيه وصفته مذكورة فى سائر السور

﴿والقول الثانى﴾ ان الصور جمع صورة والنفخ فى الصور عبارة عن النفخ فى صور الموتى ، وقال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة . قال الواحدى رحمه الله : أخبرنى أبو الفضل العروضى عن الأزهرى عن المنذرى عن أبى الهيثم : انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ، ورووى ذلك عن أبى عبيدة قال أبو الهيثم ، وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال (وصوركم فأحسن صوركم) وقال (ونفخ فى الصور) فمن قرأ ونفخ فى الصور ، وقرأ (فأحسن صوركم) فقد افترى الكذب ، وبدل كتاب الله ، وكان أبو عبيدة صاحب اخبار وغرائب ، ولم يكن له معرفة بالنحو ، قال الفراء : كل جمع على لفظ الواحد المذكر سبق جمعه واحده ، فواحده بزيادة هاء فيه ، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه ، وإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء لأن جمع هذا الباب سبق واحده ، ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف ، وزلفة وزلف ، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحدته صورة وإنما تجمع صورة الانسان صورا لأن واحدته سبقت جمعه ، قال الازهرى : قد أحسن أبو الهيثم فى هذا الكلام ، ولا يجوز عندى غير ماذهب اليه ، وأقول : ومما يقوى هذا الوجه انه لو كان

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ «٧٤»

المراد نفخ الروح فى تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح فى الصور يضيفه الله إلى نفسه ، كما قال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) وقال (فنفخنا فيها من روحنا) وقال (ثم أنشأناه خلقا آخر) وأما نفح الصور بمعنى النفخ فى القرن ، فانه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال (فاذا نقر فى الناقور) وقال (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض ثم نفخ فيــه أخرى فاذاهم قيام ينظرون) فهـذا تمـام القول فى هـذا البحث ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه سبحانه كثيرا يحتج على مشركى العرب بأحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لأنه يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله مقرين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره . فلاجرم ذكر الله حكاية حاله فى معرض الاحتجاج على المشركين

واعلم أن هذا المنصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لأحد كما اتفق للخليل عليه السلام ، والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فابراهيم وفى بعهد العبودية ، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى . أما الاجمال ففى آيتين احداهما قوله (وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن) وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تمم عهد العبودية . والثانيــة قوله تعالى (إذا قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وأما التفصيل : فهو انه عليه السلام ناظر فى اثبات التوحيد وابطـال القول بالشركاء والانداد فى مقامات كثيرة .

﴿فالمقام الأول﴾ فى هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

﴿والمقام الثانى﴾ مناظرته مع قومه وهو قوله (فلمـا جن عليه الليل)

﴿والمقام الثالث﴾ مناظرته مع ملك زمانه ، فقال (ربى الذى يحيى ويميت)

﴿والمقام الرابع﴾ مناظرته مع الكفارة بالفعل ، وهو قوله تعالى (فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم) ثم إن القوم قالوا (حرقوه وانصروا آلهتكم) ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال (انى أرى فى المنام أنى أذبحك) فعند هذا ثبت أن ابراهيم عليه السلام كان من الفتيان ، لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ، ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) فوجب فى كرم الله تعالى أنه يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه فى هذا السؤال ، فلا جرم أجاب دعاءه ، وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف إلى قيام القيامة ، ولما كان العرب معترفين بفضله لاجرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركى العرب

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم انه ليس فى العالم أحد يثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الوجوب والقدرة والعلم والحكمة ، لكن الثنوية يثبتون إلهين ، أحدهما حكيم يفعل الخير ، والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما الاشتغال بعبادة غير الله . فى الذاهبين اليه كثرة . فنهم عبدة الكواكب ، وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب ، وفوض تدبير هذا العالم السفلى اليها . فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا : فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب ، ثم ان هذه الافلاك والكواكب تعبد الله وتطيعه ، ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ، ويقولون هذه الافلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء ، وهى المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل ، وهؤلاء هم الدهرية الخالصة ، وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الاصنام

واعلم أن هنا بحثا لابد منه وهو انه لادين أقدم من دين عبدة الاصنام ، والدليل عليه أن أقدام الأنبياء الذين وصل الينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا (لاتذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى ذلك الدين إلى هذا الزمان فان أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذى هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان فى بديهة العقل ، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السماء والأرض علم ضرورى ، والعلم الضرورى يمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره ، فظهر أنه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم

خالقا للسماء والأرض ، بل لابد وأن يكون لهم فيه تأويل ، والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث فى أول سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيده ههنا تكثيرا للفوائد

﴿فالتأويل الأول﴾ وهو الاقوى أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب ، فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة ، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة فى هذا العالم ، ثم إن الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها فى طوالع الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث فى هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنها هى المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الاله الأكبر ، وبين أحوال هذا العالم . وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار فى أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس وهى الياقوت والألماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلى من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان : أحدهما : إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لاتأثير لها البتة فى أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى (ألا له الخلق والأمر) بعد أن بين فى الكواكب أنها مسخرة . والثانى : أنها بتقدير أنها تفعل شيئاً ويصدر عنها تأثيرات فى هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع ، والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ماذكرناه . أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة ؟ إنى أراك وقومك فى ضلال مبين فأفتى بهذا الكلام أن عبادة الاصنام جهل ، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لايصلح شىء منها للالهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بالهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة . وإذا عرفت هذا ظهر أنه لاطريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بابطال كون الشمس والقمر

وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له .

﴿الوجه الثانى﴾ فى شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ماذكره أبومعشر جعفر بن محمد المنجم البلخى رحمه الله فقال فى بعض كتبه : إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن مايكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسموات ، فلاجرم اتخذوا صوراً وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل فيتخذون صورة فى غاية الحسن ويقولون أنها هيكل الاله ، وصورة أخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها على صورة الملائكة ، ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، فان صح ماذكره أبومعشر فالسبب فى عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفى مكان .

﴿الوجه الثالث﴾ فى هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الأقاليم إلى ملك بعينه . وفوض تدبير كل قسم من أقسام ملك العالم إلى روح سماوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ، ومدبر الجبال ملك آخر ، ومدبر الغيوم والأمطار ملك ، ومدبر الأرزاق ملك ، ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من اولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكى من الآثار والتدبيرات ، وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها فى أول سورة البقرة ، ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم هو آزر ، ومنهم من قال اسمه تارح . قال الزجاج : لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارح ، ومن الملحدة من جعل هذا طعنا فى القرآن . وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب ، وللعلماء ههنا مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر ، وأما قولهم أجمع النسابون على أن اسمه كان تارح . فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الاجماع انما حصل لأن بعضهم يقلد بعضا ، وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما ، وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ، ولا عبرة بذلك فى مقابلة صريح القرآن

﴿المقام الثانى﴾ سلمنا أن اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين ، فيحتمل أن يقال ان اسمه الأصلى كان آزر وجعل تارح لقبا له ، فاشتهر هذا اللقب وخفى الاسم . فالله تعالى ذكره بالاسم ،

ويحتمل أن يكون بالعكس ، وهو أن تارح كان اسما أصليا وآزر كان لقبا غالبا . فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب

﴿الوجه الثانى﴾ أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة فى لغتهم ، فقيل ان آزر اسم ذم فى لغتهم وهو المخطىء كأنه قيل ، وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطىء كأنه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق ، وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية ، وهو أيضا فارسية أصلية

واعلم أن هـذين الوجهين انمـا يجوز المصير اليهما عنـد من يقول بجواز اشتمال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب

﴿والوجه الثالث﴾ أن آزر كان اسم صنم يعبـده والد إبراهيم ، وانمـا سماه الله بهذا الاسم لوجهين : أحدهما : أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ فى محبة أحـد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب . قال الله تعالى (يوم ندعوا كل أناس بامامهم) وثانيها :أن يكون المرادعابد آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه

﴿الوجه الرابع﴾ أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عماله ، والعم تديطلق عليه اسم الأب ، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسمعيل واسحق) ومعلوم أن اسمعيل كان عما ليعقوب . وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا ههنا . واعلم أن هذه التكلفات انمـا يجب المصير اليها لودل دليل باهر على أن والد إبراهيم ماكان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة ، فأى حاجة تحملنا على هذه التأويلات ، والدليل القوى على صحة أن الأمر على مايدل عليه ظاهر هذه الآية ، أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا فى غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام واظهار بغضه ، فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع فى العادة سكوتهم عن تـكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا أن هذا النسب صحيح والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت الشيعة : إن أحدا من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن يقال أن والد إبراهيم كان كافرا وذكروا أن آزر كان عم ابراهيم عليه السلام . وماكان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن آباء الأنبياء ماكانوا كفارا ويدل عليه وجوه : منها قوله تعـالى (الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين)

قيل معناه : انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير : فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين . وحينئذ يجب القطع بأن والد ابراهيم عليه السلام كان مسلما .

فان قيل : قوله (وتقلبك فى الساجـدين) يحتمل وجوها أخر : أحـدها: انه لمـا نسخ فرض

قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من أصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم . فالمراد من قوله (وتقلبك في الساجدين) طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين . وثانيها : المراد أنه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه : كونه فيما بينهم ومختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود . وثالثها : أن يكون المراد أنه ما يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بأمور الدين . ورابعها : المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه ، والدليل عليه قوله عليه السلام «أتموا الركوع والسجود فاني أراكم من وراء ظهري» فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية ، فسقط ماذكرتم .

والجواب : لفظ الآية محتمل للكل ، فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقي . فوجب أن نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ، ومما يدل أيضا على أن أحدا من آباء محمد عليه السلام ماكان من المشركين قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» وقال تعالى (انما المشركون نجس) وذلك يوجب أن يقال : أن أحدا من أجداده ماكان من المشركين .

إذا ثبت هذا فنقول : ثبت بما ذكرنا أن والد ابراهيم عليه السلام ما كان مشركا ، وثبت أن آزر كان مشركا . فوجب القطع بأن والد ابراهيم كان انسانا آخر غير آزر .

﴿الحجة الثانية﴾ على أن آزر ماكان والد ابراهيم عليه السلام . أن هذه الآية دالة على أن ابراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء . ومشافهة الأب بالجفاء لا تجوز ، وهذا يدل على أن آزر ما كان والد ابراهيم ، انما قلنا : أن ابراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الآية لوجهين : الأول : أنه قرىء (وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر) بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء . الثاني : أنه قال لآزر (إني أراك وقومك في ضلال مبين) وهذا من أعظم أنواع الجفاء والايذاء . فثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء ، وانما قلنا : أن مشافهة الأب بالجفاء لاتجوز لوجوه : الأول : قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم ، قال تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) وهذا أيضا عام . الثاني : أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه فقال (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون . فههنا الوالد أولى بالرفق . الثالث : أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب ، أما التغليظ فانه يوجب

التنفير والبعد عن القبول . ولهـذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام (وجادلهم بالتى هى أحسن) فكيف يليق بابراهيم عليه السلام مثل هذه الخشونة مع أبيه فى الدعوة ؟ الرابع : أنه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام الحلم ، فقال (ان ابراهيم لحليم أواه) وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب ؟ فثبت بهذه الوجوه أن آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام بل كان عما له ، فأما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالأب على ماذكرنا أن أولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه أبا ليعقوب مع أنه كان عما له . وقال عليه السلام «ردوا على أبى» يعنى العم العباس وأيضا يحتمل أن آزر كان والد أم ابراهيم عليه السلام وهذا قد يقال له الأب . والدليل عليه قوله تعالى (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وعيسى) فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أن ابراهيم عليه السلام كان جدا لعيسى من قبل الأم . وأما أصحابنا فقد زعموا أن والد رسول الله كان كافرا وذكروا أن نص الكتاب فى هـذه الآية يدل على أن آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام . وأيضا قوله تعـالى (وما كان استغفار ابراهيم لأبيه) إلى قوله (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وذلك يدل على قولنا ، وأما قوله (وتقلبك فى الساجدين) قلنا : قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل هذه الآية على الكل ، قلنا هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز ، وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز ، وأما قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» فذلك محمول على أنه ما وقع فى نسبه ما كان سفاحا ، أما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بابراهيم عليه السلام . قلنا : لعله أصر على كفره فلأجل الاصرار استحق ذلك التغليظ . والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ قرىء (آزر) بالنصب وهو عطف بيان لقوله (لأبيه) وبالضم على النداء ، وسألنى واحد فقال : قرىء (آزر) بهاتين القراءتين ، وأما قوله (وإذ قال موسى لأخيه هرون) قرىء (هرون) بالنصب وما قرىء البتـة بالضم فما الفرق ؟ قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى . وذلك لائق بقصة ابراهيم عليه السلام لأنه كان مصرا على كفره فحسن أن يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح ، وأما قصة موسى عليه السلام فقـد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع ، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة .

﴿المسألة السادسة﴾ اختلف الناس فى تفسير لفظ «الاله» والأصح أنه هو المعبود ، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتوا للأصنام إلا كونها معبودة ، ولأجل هـذا قال إبراهيم لأبيه : (أتتخذ أصناما آلهة) وذلك يدل على أن تفسير لفظ «الاله» هو المعبود .

وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ «٧٥»

﴿المسألة السابعة﴾ اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام فى هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين : الأول : أن قوله (أتتخذ أصناما آلهة) يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة ؛ إلاأن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلى الذى فهم من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والثانى : أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا ، فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا نفع فيها البتة .

﴿المسألة الثامنة﴾ احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع . قال لأن إبراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ، ولولا الوجوب العقلى لما حكم عليهم بالضلال . لأن ذلك المذهب كان متقدما على دعوة إبراهيم . ولقائل أن يقول : إنه كان ضلالا بحكم شرع الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم عليه السلام .

قوله تعالى ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» فى كذلك للتشبيه ، وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو أنه عليه السلام استقبح عبادة الأصنام ، وهو قوله (إنى أراك وقومك فى ضلال مبين) والمعنى : ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السموات والأرض . وههنا دقيقة عقلية ، وهى أن نور جلال الله تعالى لائح غير منقطع ولا زائل البتة ، والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب ، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى ، فاذا كان الأمر كذلك فبقدر مايزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلى فقول ابراهيم عليه السلام (أتتخذ أصناما آلهة) إشارة إلى تقبيح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ، لأن كل ماسوى الله فهو حجاب عن الله تعالى ، فلما زال ذلك الحجاب لاجرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام ، فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات) معناه : وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلى جلال الله تعالى ، فكان قوله (وكذلك) منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان ، فكان الأولى

أن يقال : وكذلك أرينا ابراهيم ملكوت السموات والأرض ، فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله (وكذلك نرى)

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون تقدير الآية ، وكذلك كنا نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض ، فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضى . والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه الكلام الخشن تعصبا للدين الحق . فكأنه قيل : وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم فى قوة الدين ، فأجيب بأنا كنا نريه ملكوت السموات والأرض من وقت طفوليته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه .

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ وهو أعلى وأشرف مما تقدم ، وهو أنا نقول : إنه ليس المقصود من إراءة الله إبراهيم ملكوت السموات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت ، بل المقصود أن يراها فيتوسل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقدسه وعلوه وعظمته . ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية فى الذوات وفى الصفات ، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية . وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر ضياء الدين رحمه الله تعالى قال : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : سمعت إمام الحرمين يقول : معلومات الله تعالى غير متناهية ، ومعلوماته فى كل واحد من تلك المعلومات أيضا غير متناهية ، وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز لانهاية لها على البدل ، ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل ، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا ، واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزأ كذلك ؛ فكيف القول فى كل ملكوت الله تعالى ، فثبت أن دلالة ملك الله تعالى ، وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية ، وحصول المعلومات التى لا نهاية لها دفعة واحدة فى عقول الخلق محال ، فاذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها عقيب البعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر فى المستقبل ، فلهذا السبب والله أعلم لم يقل ، وكذلك أريناه ملكوت السموات والأرض ، بل قال (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت والأرض) وهذا هو المراد من قول المحققين السفر إلى الله له نهاية ، وأما السفر فى الله فانه لانهاية له والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ (الملكوت) هو الملك ، و«التاء» للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة .

واعلم أن فى تفسير هذه الاراءة قولين : الأول : أن الله أراه الملكوت بالعين ، قالوا إن الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسى وإلى حيث ينتهى اليه فوقية العالم الجسمانى ،

وشق له الأرض إلى حيث ينتهى إلى السطح الآخر من العالم الجسمانى ، ورأى مافى السموات من العجائب والبدائع ، ورأى مافى باطن الأرض من العجائب والبدائع . وعن ابن عباس أنه قال : لما أسرى بابراهيم إلى السماء ورأى مافى السموات وما فى الأرض فأبصر عبداً على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك ، فقال الله تعالى له : كف عن عبادى فهم بين حالين إما أن أجعل منهم ذرية طيبة أو يتوبون فأغفر لهم أو النار من ورائهم ، وطعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه : الأول : أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لايعصون الله ، فلا يليق أن يقال : إنه لما رفع إلى السماء أبصر عبداً على فاحشة . الثانى : أن الأنبياء لايدعون بهلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى ، واذا أذن الله تعالى فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه . الثالث : أن ذلك الدعاء إما أن يكون صوابا أو خطأ ، فان كان صوابا فلم رده فى المرة الثانية ، وإن كان خطأ فلم قبله فى المرة الأولى . ثم قال : وأخبار الآحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها .

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل ، لابالبصر الظاهر والحس الظاهر . واحتج القائلون بهذا القول بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن ملكوت السموات عبارة عن ملك السماء ، والملك عبارة عن القدرة ، وقدرة الله لاترى ، وإنما تعرف بالعقل ، وهذا كلام قاطع ، إلا أن يقال المراد بملكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض ، إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة .

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر هذه الاراءة فى أول الآية على سبيل الاجمال وهو قوله (وكذلك نرى إبراهيم) ثم فسرها بعد ذلك بقوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب أن يقال إن تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال .

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى آخر الآية (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) والرؤية بالعين لاتصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وماكان يجوز لهم تصديق إبراهيم فى تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة ، وإنما كانت الحجة التى أوردها إبراهيم على قومه فى الاستدلال بالنجوم من الطريق الذى نطق به القرآن . فان تلك الأدلة كانت ظاهرة لهم كما أنها كانت ظاهرة لابراهيم .

﴿والحجة الرابعة﴾ أن إراءة جميع العالم تفيد العلم الضرورى بأن للعالم إلها قادراً على كل

الممكنات . ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم . ألا ترى أن الكفار فى الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم فى تلك المعرفة مدح ولا ثواب . وأما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذى يفيد المدح والتعظيم .

﴿والحجة الخامسة﴾ أنه تعالى كما قال فى حق إبراهيم عليه السلام (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض فكذلك قال فى حق هذه الأمة (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) فكما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك فى حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك .

﴿الحجة السادسة﴾ أنه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) فحكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذى ذكره فى النجم والقمر والشمس . وذلك الدليل لو لم يكن عاما فى كل السموات والأرض لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وأنه خطأ . فثبت أن ذلك الدليل كان عاما فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت . فوجب أن يكون المراد من إراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وإمكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين .

﴿الحجة السابعة﴾ أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى (وليكون من الموقنين) كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الآية نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين . فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل ، وجب أن تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال .

﴿الحجة الثامنة﴾ أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع . وإذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك فى الاستدلال على الصانع وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة . ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هى شاغلة للقلب والروح بالله . أما رؤية العين فالانسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال . ألا ترى أن من نظر إلى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفا واحداً فان حدق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار محروماً عن إدراك الحرف الأول ، أو عن إبصاره . فثبت أن رؤية الأشياء

الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة . وبتقدير أن تكون ممكنة هي غير باقية وبتقدير أن تكون باقية هي شاغلة عن الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى مدح محمداً عليه الصلاة والسلام في ترك هذه الرؤية فقال (مازاغ البصر وماطغى) فثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الاراءة كانت إراءة بحسب بصيرة العقل ، لا بحسب البصر الظاهر .

فان قيل : فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فأي فضيلة تحصل لابراهيم بسببها

قلنا : جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها وأحوالها مما لا يحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام . ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه «اللهم أرنا الأشياء كما هي» فزال هذا الاشكال . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا في «الواو» في قوله (وليكون من الموقنين) وذكروا فيه وجوها : الأول : الواو زائدة والتقدير : نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقنين . الثاني : أن يكون هذا كلاماً مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات والأرض . الثالث : أن الاراءة قد تحصل وتصير سبباً لمزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى (ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى) وقد تصير سبباً لمزيد الهداية واليقين . فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام : إنا أريناه هذه الآيات ليراها ولأجل أن يكون من الموقنين لا من الجاحدين والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل . واعلم أن الانسان في أول مايستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سبباً لحصول اليقين وذلك لوجوه : الأول : أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثر وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي إلى الجزم . الثاني : أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد ، فكما أن كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب ، فكذا ههنا . الثالث : أن القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الأول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب ، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة ، فاذا حصل الاستدلال

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ «٧٦» فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ «٧٧» فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ «٧٨» إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «٧٩»

الثانى امتزج نوره بالحالة الأولى ، فيصير الاشراق واللمعان أتم . وكما أن الشمس إذا قربت من المشرق ظهر نورها فى أول الأمر وهو الصبح . فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح ، ثم كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس ، فاذا وصلت إلى سمت الرأس حصل النور التام ، فكذلك العبد كلما كان تدبره فى مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى . الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم الجسمانى لها فى الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن أن يزاد عليه فى الصعود ، وأما شمس المعرفة والعقل والتوحيد ، فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) اشارة إلى مراتب الدلائل والبينات ، وقوله (وليكون من الموقنين) اشارة إلى درجات أنوار التجلى وشروق شمس المعرفة والتوحيد . والله أعلم

قوله تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾

فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف (فلما جن عليه الليل) عطف على قوله (قال إبراهيم لأبيه آزر) وقوله (وكذلك نرى) جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله : يقال جن عليه الليل وأجنه الليل ، ويقال : لكل

ما سترته جن وأجن ، ويقال أيضا جنه الليل ، ولكن الاختيار جن عليه الليل ، وأجنه الليل . هذا قول جميع أهل اللغة ، ومعنى (جن) ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن والجنن والمجن ، وهو المقبور . والمجنة كل هذا يعود أصله إلى الستر والاستتار ، وقال بعض النحويين (جن عليه الليل) إذا أظلم عليه الليل . ولهذا دخلت «على» عليه كما تقول فى أظلم . فاما جنه فستره من غير تضمين معنى (أظلم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينازعه فى ملكه ، فأمر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد ، فحبلت أم إبراهيم به وما أظهرت حبلها للناس ، فلما جاءها الطلق ذهبت إلى كهف فى جبل ووضعت إبراهيم وسدت الباب بحجر ، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه فى فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام ، فكانت الأم تأتيه أحيانا وترضعه وبقى على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أن له ربا ، فسأل الأم فقال لها : من ربى ؟ فقالت أنا ، فقال : ومن ربك ؟ قالت أبوك ، فقال للأب : ومن ربك ؟ فقال : ملك البلد . فعرف ابراهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذى هو أضوأ النجوم فى السماء . فقال : هذا ربى إلى آخر القصة . ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ، ومنهم من قال : ان هذا كان قبل البلوغ . واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوا عليه بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الأنبياء

﴿الحجة الثانية﴾ أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل . والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر (أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين)

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وحكى فى هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش . ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض فى التعنيف والتغليظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام . فدل هذا على أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد

مرارا وأطوارا ، ولا شك أنه انما اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه . فثبت أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن عرف الله بمدة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسى وما تحتهما إلى ما تحت الثرى ، ومن كان منصبه فى الدين كذلك ، وعلمه بالله كذلك ، كيف يليق به أن يعتقد الهية الكواكب ؟

﴿الحجة الخامسة﴾ أن دلائل الحدوث فى الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها وأكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلا عن أعقل العقلاء وأعلم العلماء ؟

﴿الحجة السادسة﴾ أنه تعالى قال فى صفة إبراهيم عليه السلام (إذ جاء ربه بقلب سليم) وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليما عن الكفر ، وأيضا مدحه فقال (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين) أى آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة . وقوله (وكنا به عالمين) أى بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته)

﴿الحجة السابعة﴾ قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين

ثم قال بعده ﴿فلما جن عليه الليل﴾ والفاء تقتضى الترتيب ، فثبت أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه

﴿الحجة الثامنة﴾ أن هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه ، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) ولم يقل على نفسه ، فعلم أن هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل أن يرشدهم إلى الايمان والتوحيد . لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه

﴿الحجة التاسعة﴾ أن القوم يقولون إن ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر فى الكواكب والقمر والشمس حال ما كان فى الغار ، وهذا باطل . لأنه لو كان الأمر كذلك ، فكيف يقول (ياقوم انى برىء مما تشركون) مع أنه ما كان فى الغار لا قوم ولا صنم

﴿الحجة العاشرة﴾ قال تعالى (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) وكيف يحاجونه وهم بعد ماراوه وهو ماراهم ، وهذا يدل على أنه عليه السلام انما اشتغل بالنظر فى الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله (لا أحب الآفلين) ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم .

﴿الحجة الحادية عشر﴾ أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام ، كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ أن تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ، ولا شك أن الشمس كانت طالعة فى اليوم المتقدم ، ثم غربت ، فكان ينبغى أن يستدل بغروبها السابق على أنها لا تصلح للآلهية ، وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك أيضا فى القمر والكوكب بطريق الأولى هذا إذا قلنا : إن هـذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه . اما إذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاؤهم ، فهـذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال أنه انمـا اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ، ثم امتـدت المناظرة إلى أن طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هـذا التقـدير ، فالسؤال غير وارد ، فثبت بهـذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم : هذا ربى . وإذا بطل هذا بقى ههنا احتمالان : الأول : أن يقال هذا كلام ابراهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة . الأول : أن يقال إن ابراهيم عليه السـلام لم يقل هذا ربى . على سبيل الاخبار ، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وآلهم ، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك القول الذى قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيبطله ، ومثاله : أن الواحـد منا إذا ناظر من يقول بقدم الجسم ، فيقول : الجسم قديم ؟ فاذا كان كذلك ، فلم نراه ونشاهـده مركبا متغيرا ؟ فهو انمـا قال الجسم قديم اعادة لـكلام الخصم حتى يلزم المحال عليـه ، فـكذا ههنا قال (هـذا ربى) والمقصود منه حكاية قول الخصم ، ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله (لا أحب الآفلين) وهذا الوجه هو المتعمد فى الجواب ، والدليل عليه : أنه تعالى دل فى أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه)

﴿والوجه الثانى فى التأويل﴾ أن نقول قوله (هذا ربى) معناه هـذا ربى فى زعمكم واعتقادكم ونظيره أن يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء : أن إلهه جسم محدود أى فى زعمه واعتقاده قال تعالى (وانظر إلى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) وقال تعالى (ويوم يناديهم فيقول أين شركائى) وكان صلوات الله عليه يقول : يا إله الآلهة . والمراد أنه تعالى اله الآلهة فى زعمهم وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) أى عند نفسك .

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المراد منـه الاستفهام على سبيل الانكار إلا أنه أسقط

حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه .

﴿والوجه الرابع﴾ أن يكون القول مضمرا فيه ، والتقدير : قال يقولون هذا ربى . واضمار القول كثير ، كقوله تعالى (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا) أى يقولون ربنا وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلى ليقربونا إلى الله زلفى) أى يقولون مانعبدهم ، فكذا ههنا التقدير : ان ابراهيم عليه السلام قال لقومه : يقولون هذا ربى . أى هذا هو الذى يدبرنى ويربينى .

﴿والوجه الخامس﴾ أن يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الإستهزاء كما يقال لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء .

﴿الوجه السادس﴾ أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه ، فمال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة . وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئناً بالايمان ، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وأن يقبلوا قوله وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق ، وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ، ومعلوم أن عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبأن يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى وأيضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم ، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال . حتى لو صلى وترك القتال أثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب ، بل نقول : أن من كان فى الصلاة فرأى طفلا أو أعمى أشرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاء . فكذا ههنا أن ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل ، ومما يقوى هذا الوجه : أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق فى موضع آخر وهو قوله (فنظر نظرة فى النجوم فقال إنى سقيم فتولوا عنه مدبرين) وذلك لأنهم كانوا يستدلون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم

على هذا الطريق فى الظاهر مع أنه كان بريئا عنه فى الباطن ، ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الاصنام ، فاذا جازت الموافقة فى الظاهرههنا . مع أنه كان بريئا عنه فى الباطن ، فلم لايجوزأن يكون فى مسئلتنا كذلك ؟ وأيضا المتكلمون قالوا : أنه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعى الالهية لأن صورةهذا المدعى وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ، ولكن لايجوز اظهارها على يدمن يدعى النبوة لأنه يوجب التلبيس فكذاههنا . وقوله (هذا ربى) لايوجب الضلال ، لأن دلائل بطلانه جلية وفى اظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة وهى استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا والله أعلم .

﴿الوجه السابع﴾ أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم فكانوا فى تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدرى فقال إبراهيم عليه السلام (هذا ربى) أى هذا هو الرب الذى تدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى أفل ثم قال (لاأحب الآفلين) فهذا تمام تقريرهذه الأجوبة على الاحتمال الأول وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ .

﴿أما الاحتمال الثانى﴾ وهو أنه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره أنه تعالى كان قد خص إبراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية ، فخطر بباله قبل بلوغه إثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم ، فقال (هذا ربى) فلما شاهد حركته قال (لاأحب الآفلين) ثم إنه تعالى أكمل بلوغه فى أثناء هذا البحث فقال فى الحال (إنى برىء مما تشركون) فهذا الاحتمال لابأس به ، وإن كان الاحتمال الأول أولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة ، على أن هذه المناظرة إنما جرت لابراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ أبوعمرو . وورش عن نافع (رئى) بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان ، وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى بكسرهما فاذا كان بعد الألف كاف أوهاء نحو: رآك ورآها فحينئذ يكسرهاحمزة والكسائى ويفتحها ابن عامر . وروى يحيى عن أبى بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائى فاذا تلته ألف وصل نحو : رأى الشمس ، ورأى القمر . فان حمزة ويحيى عن أبى بكر ونصر عن الكسائى يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ، واتفقوا فى رأوك ، ورأوه أنه بالفتح . قال الواحدى : أما من فتح الراء والهمزة فعلته واضحة وهى ترك الألف على الأصل نحو : رعى ورمى . وأما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه أمال الهمزة نحو الكسر لتميل الألف التى فى رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الأصل . وأما من كسرهما جميعاً فلأجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة ، والواحدى طول فى هذا الباب فى كتاب البسيط فليرجع اليه . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) القصة التي ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته أمه وكان جبريل عليه السلام يربيه كل ذلك محتمل في الجملة. وقال القاضي: كل مايجرى مجرى المعجزات فانه لايجوز لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم، وهذا هو المسمى بالارهاص إلا إذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فتجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي. وأما عند أصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة والله أعلم.

(المسألة السادسة) أن إبراهيم عليه السلام استدل بأفول الكوكب على أنه لايجوز أن يكون رباً له وخالقاً له. ويجب علينا ههنا أن نبحث عن أمرين: أحدهما: أن الأفول ماهو؟ والثاني: أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب؟ فنقول: الأفول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره.

وإذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل، فيقول: الأفول إنما يدل على الحدوث من حيث أنه حركة وعلى هذا التقدير، فيكون الطلوع أيضا دليلا على الحدوث، فلم ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في إثبات هذا المطلوب على الأفول؟

والجواب: لاشك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لابد وأن يكون ظاهراً جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل. ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لايعرفها إلا الافاضل من الخلق. أما دلالة الأفول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد، فان الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم. وأيضاً قال بعض المحققين: الهوى في خطرة الامكان أفول، وأحسن الكلام مايحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام، فالخواص يفهمون من الافول الامكان، وكل ممكن محتاج، والمحتاج: لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر. فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل. وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن يكون كذلك لايصلح للالهية، فهذه الكلمة الواحدة أعني قوله (لا أحب الآفلين) كلمة مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال، فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين

وفيه دقيقة أخرى : وهو أنه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين . ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان فى الربع الشرقى ويكون صاعدا إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير . أما إذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف التأثير قليل القوة . فنبه بهذه الدقيقة على أن الاله هو الذى لا تتغير قدرته إلى العجز وكماله إلى النقصان ، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه فى الربع الغربى ، يكون ضعيف القوة ، ناقص التأثير ، عاجزا عن التدبير ، وذلك يدل على القدح فى إلهيته ، فظهر على قول المنجمين أن للافول مزيد خاصية فى كونه موجبا للقدح فى الهيته والله أعلم .

﴿أما المقام الثانى﴾ وهو بيان أن كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته . فلقائل أيضا أن يقول : أقصى ما فى الباب أن يكون أفوله دالا على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابراهيم ومعبودا له ، ألا ترى أن المنجمين وأصحاب الوسايط يقولون أن الاله الأكبر خلق الكواكب وأبدعها وأحدثها ، ثم أن هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان فى هذا العالم الأسفل ، فثبت أن أفول الكواكب وان دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها اربابا للانسان وآلهة لهذا العالم . والجواب : لنا ههنا مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يكون المراد من الرب والاله الموجود الذى عنده تنقطع الحاجات ، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها ، وثبت فى بداهة العقول أن كل ماكان محدثا ، فانه يكون فى وجوده محتاجا إلى الغير . وجب القطع باحتياج هذه الكواكب فى وجودها إلى غيرها ، ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابا وآلهة . بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها ، فثبت أن كونها آفلة يوجب القدح فى كونها أربابا وآلهة بهذا التفسير

﴿المقام الثانى﴾ أن يكون المراد من الرب والاله . من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا . فنقول : أفول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه : الأول : ان أفولها يدل على حدوثها . وحدوثها يدل على افتقارها إلى فاعل قديم قادر ويجب أن تكون قادرية ذلك القادر أزلية . والا لافتقرت قادريته إلى قادر آخر ، ولزم التسلسل وهو محال ، فثبت أن قادريته أزلية

وإذا ثبت هذا فنقول : الشىء الذى هو مقدور له إنما صح كونه مقدورا له باعتبار إمكانه والامكان واحد فى كل الممكنات . فثبت أن ما لأجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل فى كل الممكنات ، فوجب فى كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى

وإذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ماينا صحة هذه المقامات بالدلائل اليقينة فى علم الأصول

فالحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة ، وأيضا فكونها فى نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع ، وان كان لا يثبث هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة . ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات ، فأما التفريع والتفصيل ، فذاك إنما يليق بعلم الجدل . فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما فى بيان أن الكواكب لاقدرة لها على الايجاد والابداع ، فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها أربابا وآلهة لحوادث هذا العالم

﴿الوجه الثانى﴾ ان أفول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها فى وجودها إلى القادر المختار ، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ، ومن كان قادرا على خلق الكواكب والافلاك من دون واسطة أى شى كان فبأن يكون قادرا على خلق الانسان أولى لأن القادر على خلق الشيء الأعظم لابد وأن يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف ، واليه الاشارة بقوله تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) وبقوله (أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) فثبت بهذا الطريق أن الاله الأكبر يجب أن يكون قادرا على خلق البشر ، وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر

﴿الوجه الثالث﴾ أنه لو صح كون بعض الكواكب موجدة وخالقة ، لبقى هذا الاحتمال فى الكل وحينئذ لايعرف الانسان أن خالقه هذا الكوكب . أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب فيبقى شاكا فى معرفة خالقه . أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فحينئذ يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبادته وشكره ، فثبت بهذه الوجوه أن أفول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم وأربابا للحيوان والانسان . والله أعلم . فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا الدليل .

فان قيل : لاشك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل ، وكان أفول الكواكب والقمر والشمس حاصلا فى الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقرير لا يبقى للأفول الحاصل فى تلك الليلة مزيد فائدة

والجواب أنا بينا أنه صلوات الله عليه إنما أورد هذا الدليل على الأقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم إلى التوحيد . فلا يبعد أن يقال أنه عليه السلام كان جالساً مع أولئك الأقوام ليلة من الليالى وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينما هو فى تقرير ذلك الكلام إذ وقع بصره على كوكب مضىء . فلما أفل قال إبراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب إلها لما انتقل من الصعود إلى الأفول ومن القوة إلى الضعف . ثم فى أثناء ذلك الكلام طلع القمر وأفل . فأعاد عليهم ذلك الكلام ، وكذا القول فى الشمس ، فهذا جملة مايحضرنا فى تقرير دليل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ،

﴿المسألة السادسة﴾ تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التى لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التى لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذى لكل ذلك ، وكان أبو على بن سيناء يفسر الأفول بالامكان ، فزعم الغزالى أن المراد بأفولها امكانها فى نفسها ، وزعم أن المراد من قوله (لا أحب الآفلين) أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود .

واعلم أن هذا الكلام لا بأس به . إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه ، ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله أعلم .

﴿المسألة السابعة﴾ دل قوله (لا أحب الآفلين) على أحكام :

الحكم الاول

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا أبدا فكان آفلا أبدا ، وأيضا يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى ، والا لحصل معنى الأفول

الحكم الثانى

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية ، وإلا لكان متغيرا ، وحينئذ يحصل معنى الأفول ، وذلك محال .

الحكم الثالث

تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد ، وإلا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة

الحكم الرابع

تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لاضرورية ، وإلا لما احتاج ابراهيم إلى الاستدلال .

الحكم الخامس

تدل على هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال فى أحوال مخلوقاته،إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل ابراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين﴾

ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : بزغ القمر إذا ابتدأ فى الطلوع ، وبزغت الشمس إذا بدأ منها طلوع . ونجوم بوازغ . قال الأزهرى : كأنه مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ، ومعنى الآية أنه اعتبر فى القمر مثل ما اعتبر فى الكوكب .

﴿المسألة الثانيـة﴾ دل قوله (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) على أن الهداية ليست إلا من الله تعالى . ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكن وازاحة الأعذار ونصب الدلائل، لأن كل ذلك كان حاصلا ، فالهداية التى كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون زائدة عليها .

واعلم أن كون ابراهيم عليه السلام على مذهبنا أظهر من أن يشتبه على العاقل لأنه فى هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى ، وكذا فى قوله (الذى خلقنى فهو يهدين) وكذا فى قوله (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام)

أما قوله ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انما قال فى الشمس هـذا مع انها مؤنثة ، ولم يقل هذه لوجوه : أحدها : أن الشمس بمعنى الضياء والنور ، فحمل اللفظ على التأويل فذكر . وثانيها : أن الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث ، فلما أشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين ، وثالثها : أراد هذا الطالع أو هذا الذى أراه ، ورابعها : المقصود منه رعاية الأدب ، وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذا أكبر) المراد منه أكبر الكواكب جرما وأقواها قوة، فكان أولى بالآلهية

فان قيل: لما كان الأفول حاصلا فى الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية، واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أولى. وبهذا الطريق يظهر أن ذكر هذا الكلام فى الشمس يغنى عن ذكره فى القمر والكواكب. فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار؟

قلنا: ان الأخذ من الأدون فالأدون، مترقيا إلى الأعلى فالأعلى، له نوع تأثير فى التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره، فكان ذكره على هذا الوجه أولى

أما قوله ﴿قال يا قوم إنى برىء مما تشركون﴾ فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية، لاجرم تبرأ من الشرك

ولقائل أن يقول: هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية والالهية لكن لا يلزم من هذا القدر نفى الشريك مطلقا واثبات التوحيد، فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا

والجواب: أن القوم كانوا مساعدين على نفى سائر الشركاء، وإنما نازعوا فى هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أربابا ولا آلهة، وثبت بالاتفاق نفى غيرها لاجرم حصل الجزم بنفى الشركاء على الاطلاق

أما قوله ﴿إنى وجهت وجهى﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ فتح الياء من (وجهى) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم، والباقون تركوا هذا الفتح

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره. بل المراد وجهت عبادتى وطاعتى، وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعا لغيره منقادا لأمره، فانه يتوجه بوجهه اليه، فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة

وأما قوله ﴿للذى فطر السموات والأرض﴾ ففيه دقيقة: وهى أنه لم يقل وجهت وجهى إلى الذى فطر السموات والأرض. بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله (وجهت وجهى للذى) والمعنى: أن توجيه وجه القلب ليس اليه، لأنه متعال عن الحيز والجهة، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته، فترك كلمة «إلى» هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود

وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ «٨٠»

متعاليا عن الحيز والجهة ، ومعنى فطر أخرجهما إلى الوجود ، وأصله من الشق، يقال : تفطر الشجر بالورق والورد إذا أظهرهما ، وأما الحنيف فهو المائل قال أبو العالية : الحنيف الذى يستقبل البيت فى صلاته ، وقيل أنه العادل عن كل معبود دون الله تعالى

قوله تعالى ﴿وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا وسع ربى كل شىء علما أفلا تتذكرون﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة ، فالقوم أوردوا عليه حججا على صحة أقوالهم ، منها أنهم تمسكوا بالتقليد كقولهم (إنا وجدنا آباءنا على أمة) وكقولهم للرسول عليه السلام (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشىء عجاب) ومنها : أنهم خوفوه بأنك لما طعنت فى إلهية هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام فى الآفات والبليات ، ونظيره ماحكاه الله تعالى فى قصة قوم هود (إن نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السلام

فأجاب الله عن حجتهم بقوله (قال أتحاجونى فى الله وقد هدانى ، يعنى لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولى ، فكيف يلتفت إلى حجتكم العليلة ، وكلماتكم الباطلة

وأجاب عن حجتهم الثانية وهى : أنهم خوفوه بالأصنام بقوله (ولا أخاف ما تشركون به) لأن الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر، والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضر ، فكيف يحصل الخوف منها ؟

فان قيل : لا شك أن للطلسمات آثارا مخصوصة ، فلم لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة ؟

قلنا : الطلسم يرجع حاصله إلى تأثيرات الكواكب ، وقد دللنا على أن قوى الكواكب على التأثيرات إنما يحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف فى الحقيقة ليس إلا من الله تعالى .

وأما قوله ﴿إلا أن يشاء ربى﴾ ففيه وجوه : أحدها : إلا إن أذنب فيشاء إنزال العقوبة بى .

وثانيها : إلا أن يشاء أن يبتليني بمحن الدنيا فيقطع عنى بعض عادات نعمه . وثالثها : إلا أن يشاء ربى فأخاف ما تشركون به بأن يحييها ويمكنها من ضرى ونفعى ويقدرها على إيصال الخير والشر إلى ، واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه ، وحاصل الأمر أنه لا يبعد أن يحدث للانسان فى مستقبل عمره شيء من المكاره ، والحمق من الناس يحملون ذلك على أنه انما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن فى إلهية الأصنام ، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى لو أنه حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب

ثم قال عليه السلام ﴿وسع ربى كل شيء علما﴾ يعنى أنه علام الغيوب فلا يفعل إلاالصلاح والخير والحكمة ، فبتقدير : أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك ، لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن فى الهية الاصنام .

ثم قال ﴿أفلا تتذكرون﴾ والمعنى : أفلاتتذكرون أن نفى الشركاء والاضداد والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب ، والسعى فى اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع وابن عامر (أتحاجونى) خفيفة النون على حذف أحد النونين والباقون على التشديد على الادغام . وأما قوله (وقد هدانى) قرأ نافع وابن عامر (هدانى) باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن ابراهيم عليه السلام حاجهم فى الله وهو قوله (لاأحب الآفلين) والقوم أيضا حاجوه فى الله ، وهو قوله تعالى خبرا عنهم (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) لحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة فى الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ ، وهى المحاجة التى ذكرها ابراهيم عليه السلام ، وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه) وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله (قال أتحاجونى فى الله) ولافرق بين هذين البابين إلا أن المحاجة فى تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء ، والمحاجة فى تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر .

وإذا ثبت هذا الأصل صار هذا قانونا معتبرا ، فكل موضع جاء فى القرآن والاخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل ، وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق . والله أعلم

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٨١» الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ «٨٢»

قوله تعالى ﴿وكيف أخاف ماأشركتم ولاتخافون أنكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول ، والتقدير : وكيف أخاف الأصنام التى لا قدرة لها على النفع والضر ، وأنتم لا تخافون من الشرك الذى هو أعظم الذنوب . وقوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) فيه وجهان : الأول : أن قوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان فى مثل هذه القصة . ونظيره قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لابرهان له به) والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه ، والثانى : أنه لايمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة فقوله (ما لم ينزل به سلطانا) معناه : عدم ورود الأمر به . وحاصل هذا الكلام : مالكم تنكرون على الأمن فى موضع الأمن ، ولا تنكرون على أنفسكم الأمن فى موضع الخوف ؟ ولم يقل : فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم ؟ احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه إلى قوله (فأى الفريقين) يعنى فريقى المشركين والموحدين . ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهذا من تمام كلام ابراهيم فى المحاجة ، والمعنى : أن الذين حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين : أولهما : الايمان وهو كمال القوة النظرية . وثانيهما (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) وهو كمال القوة العملية .

ثم قال ﴿أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ اعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر . أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن نقول إنه تعالى شرط فى الايمان الموجب للامن عدم الظلم ، ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا ، فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة ، وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه تعالى شرط فى حصول الأمن حصول الأمرين ، الايمان وعدم الظلم ، فوجب أن لايحصل الأمن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له .

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «٨٣»

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أن قوله (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) المراد من الظلم الشرك ، لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه (يابنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا فى المعبودية .

والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت فى نفى الشركاء والاضداد والانداد ، وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات ، فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب : أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله ، ويحتمل أن يعفو عنه ، وعلى كلا التقديرين : فالأمن زائل والخوف حاصل ، فلم يلزم من عدم الأمن القطع بحصول العذاب ؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وتلك) إشارة إلى كلام تقدم وفيه وجوه : الأول : أنه إشارة إلى قوله (لاأحب الآفلين) والثانى : أنه اشارة إلى أن القوم قالوا له : أما تخاف أن تخبلك آلهتنا لأجل أنك شتمتهم . فقال لهم : أفلا تخافون أنتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتم فى العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول ؟ والثالث : أن المراد هو الكل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وتلك) مبتدأ وقوله (حجتنا) خبره وقوله (آتيناها إبراهيم) صفة لذلك الخبر .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت فى عقل ابراهيم عليه السلام بايتاء الله وباظهاره تلك الحجة فى عقله ، وذلك يدل على أن الايمان والكفر لايحصلان إلا بخلق الله تعالى . ويتأكد هذا أيضا بقوله (نرفع درجات من نشاء) فان المراد أنه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة إنما كان من قبل إبراهيم لامن قبل الله تعالى لكان إبراهيم عليه السلام هو الذى رفع درجات نفسه

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَرُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ «٨٤»

وحينئذ كان قوله (نرفع درجات من نشاء) باطلا . فثبت أن هذا صريح قولنا فى مسألة الهدى والضلال

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية فى الطعن فى النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل . لأنه تعالى أثبت لابراهيم عليه السلام حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية ، لأجل أنه ذكر الحجة فى التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه المرتبة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (درجات) بالتنوين من غير إضافة والباقون بالاضافة ، فالقراءة الأولى معناها : نرفع من نشاء درجات كثيرة ، فيكون «من» فى موضع النصب . قال ابن مقسم : هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض فى المنزلة والرفعة . وقال أبو عمرو : الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا يدل إلا على الدرجات الكثيرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى تلك الدرجات . قيل : درجات أعماله فى الآخرة ، وقيل : تلك الحجج درجات رفيعة ، لأنها توجب الثواب العظيم . وقيل : نرفع من نشاء فى الدنيا بالنبوة والحكمة ، وفى الآخرة بالجنة والثواب . وقيل : نرفع درجات من نشاء بالعلم . واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة فى الصفات الروحانية وفى البعد عن الصفات الجسمانية .

والدليل عليه : أنه تعالى قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) ثم قال بعده ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو إيتاء تلك الحجة ، وهذا يقتضى أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على إشراقها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسمانى ، إلى أعالى العالم الروحانى ، وذلك يدل على أنه لا رفعة ولا سعادة إلا فى الروحانيات . والله أعلم .

وأما معنى ﴿حكيم عليم﴾ فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم ، لا بموجب الشهوة والمجازفة . فان أفعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل .

قوله تعالى ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود

وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ «٨٥» وَإِسْمَعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ «٨٦» وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٨٧» ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٨٨»

وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسمعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى فى التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه عليه . فأولها : قوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) والمراد إنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه اليها وأوقفنا عقله على حقيقتها . وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق مايقوله عظماء الملوك . فعلنا ، وقلنا ، وذكرنا . ولما ذكر نفسه تعالى ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة ، وذلك يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من أشرف النعم ، ومن أجل مراتب العطايا والمواهب . وثانيها : أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى الدرجات العالية الرفيعة . وهى قوله (نرفع درجات من نشاء) وثالثها : أنه جعله عزيزاً فى الدنيا ، وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ، ومن ذريته وأبقى هذه الكرامة فى نسله إلى يوم القيامة ، لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك ، والمقصود من هذه الآيات تعديد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد ، فقال (ووهبنا له إسحق) لصلبه (ويعقوب) بعده من إسحق .

فان قالوا : لم لم يذكر إسمعيل عليه السلام مع إسحق ، بل أخر ذكره عنه بدرجات ؟ قلنا : لأن المقصود بالذكر ههنا أنبياء بنى إسرائيل ، وهم بأسرهم أولاد إسحق ويعقوب . وأما إسمعيل فانه

ماخرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام في هذا المقام ، لأنه تعالى أمر محمداً عليه الصلاة والسلام أن يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ، ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه الله أولاداً كانوا أنبياء وملوكا ، فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه في هذا المعرض ، فلهذا السبب لم يذكر إسمعيل مع إسحق .

وأما قوله ﴿ونوحا هدينا من قبل﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الانساب ، وذلك لأنه رزقه أولاداً مثل إسحق ، ويعقوب . وجعل أنبياء بني إسرائيل من نسلهما ، وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح . وإدريس ، وشيث . فالمقصود بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسب الأولاد وبحسب الآباء .

أما قوله ﴿ومن ذريته داود وسليمان﴾ فقيل المراد ومن ذرية نوح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نوحا أقرب المذكورين وعود الضمير إلى الأقرب واجب . الثاني : أنه تعالى ذكر في جملتهم لوطاً وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته ، بل كان من ذرية نوح عليه السلام ، وكان رسولا في زمان إبراهيم . الثالث : أن ولد الانسان لا يقال أنه ذريته ، فعلى هذا إسمعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم ، بل هو من ذرية نوح عليه السلام . الرابع : قيل إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم عليه السلام ، وكان من ذرية نوح عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ أن الضمير عائد إلى ابراهيم عليه السلام ، والتقدير : ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان . واحتج القائلون بهذا القول : بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآيات وإنما ذكر الله تعالى نوحا لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم .

واعلم أنه تعالى ذكر أولا أربعة من الأنبياء ، وهم : نوح ، وإبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب . ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر من الأنبياء : داود ، وسليمان ، وأيوب ، ويوسف ، وموسى ، وهرون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، وإسمعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوطاً ، والمجموع ثمانية عشر .

فان قيل : رعاية الترتيب واجبة ، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة ، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه؟

قلنا : الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب ، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فان حرف الواو حاصل ههنا مع أنه لا يفيد الترتيب البتة ، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان

وأقول عندى فيه وجه من وجوه الترتيب ، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الاكرام والفضل .

فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق : الملك والسلطان والقدرة ، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما .

﴿والمرتبة الثانية﴾ البلاء الشديد والمحنة العظيمة ، وقد خص الله أيوب بهذه المرتبة والخاصية ،

﴿والمرتبة الثالثة﴾ من كان مستجمعا لهاتين الحالتين ، وهو يوسف عليه السلام ، فانه نال البلاء الشديد الكثير فى أول الأمر، ثم وصل إلى الملك فى آخر الأمر .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام ، وذلك كان فى حق موسى وهرون .

﴿والمرتبة الخامسة﴾ الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا ، وترك مخالطة الخلق ، وذلك كما فى حق زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، ولهذا السبب وصفهم الله بأنهم من الصالحين .

﴿والمرتبة السادسة﴾ الأنبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشياع ، وهم إسماعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوط . فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذى راعيناه ظهر أن الترتيب حاصل فى ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذى شرحناه .

﴿المسألة الثانية﴾ قال تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا) اختلفوا فى أنه تعالى إلى ماذا هداهم ؟ وكذا الكلام فى قوله (ونوحا هدينا من قبل) وكذا قوله فى آخر الآية (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده)

قال بعض المحققين : المراد من هذه الهداية الثواب العظيم ، وهي الهداية إلى طريق الجنة ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها (وكذلك نجزى المحسنين) وذلك يدل على أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لايكون إلا الثواب ، فثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة . فأما الارشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة فى قلبه ، فانه لايكون جزاء له على عمله ، وأيضا لايبعد أن يقال : المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين والمعرفة ، وإنما ذلك كان جزاء على الاحسان الصادر منهم ، لأنهم اجتهدوا فى طلب الحق ، فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق ، كما قال (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

﴿والقول الثالث﴾ أن المراد من هذه الهداية : الارشاد الى النبوة والرسالة ، لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك .

فان قالوا : لو كان الأمر كذلك لكان قوله (وكذلك نجزى المحسنين) يقتضى أن تكون الرسالة جزاء على عمل ، وذلك عندكم باطل .

قلنا : يحمل قوله (وكذلك نجزى المحسنين) على الجزاء الذى هو الثواب والكرامة ، فيزول الاشكال . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج القائلون بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء عليهم السلام (وكلا فضلنا على العالمين) وذلك لأن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى ، فيدخل فى لفظ العالم الملائكة ، فقوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يقتضى كونهم أفضل من كل العالمين . وذلك يقتضى كونهم أفضل من الملائكة ، ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية: أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء ، لأن عموم قوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يوجب ذلك . قال بعضهم (وكلا فضلنا على العالمين) معناه فضلناه على عالمى زمانهم . قال القاضى : ويمكن أن يقال المراد : وكلا من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين . ثم الكلام بعد ذلك فى أن أى الأنبياء أفضل من بعض ، كلام واقع فى نوع آخر لا تعلق له بالأول والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى (والليسع) بتشديد اللام وسكون الياء ، والباقون (واليسع) بلام واحدة . قال الزجاج : يقال فيه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفها .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أنه لا ينتسب الى ابراهيم إلا بالأم ، فكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن انتسبا الى رسول الله بالأم وجب كونهما من ذريته ، ويقال : إن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم) يفيد أحكاما كثيرة : الأول: أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان ، فالآباء هم الأصول ، والذريات هم الفروع ، والاخوان فروع الأصول ، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة ، والثانى : أنه تعالى قال (ومن آبائهم) وكلمة «من» للتبعيض .

فان قلنا : المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة ، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان فى آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة . أما لو قلنا : المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك . الثالث : أنا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ «٨٩»

قوله (ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم) كالدلالة على أن شرط كون الانسان رسولا من عند الله أن يكون رجلا، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولا من عند الله تعالى، وقوله تعالى بعد ذلك (واجتبيناهم) يفيد النبوة، لأن الاجتباء اذا ذكر فى حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة.

ثم قال تعالى ﴿ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده﴾ واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك، لأنه قال بعده (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمر المضاد للشرك.

واذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته. ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى، ثبت أن الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى، ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بنفى الشرك فقال (ولو أشركوا) والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم. والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك. وأما الكلام فى حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء فى سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين﴾

اعلم أن قوله (أولئك) إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك، ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة.

واعلم أن العطف يوجب المغايرة، فهذه الألفاظ الثلاثة لابد وأن تدل على أمور ثلاثة متغايرة

واعلم أن الحكام على الخلق ثلاث طوائف: أحدها: الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم، وهم العلماء. وثانيها: الذين يحكمون على ظواهر الخلق، وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة، وثالثها: الأنبياء، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لاجله بها يقدرون على التصرف فى بواطن الخلق وأرواحهم، وأيضا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لاجله

يقدرون على التصرف فى ظواهر الخلق ، ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكام على الاطلاق .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله (آتيناهم الكتاب) إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير وقوله (والحكم) إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذى الحكم فيهم بحسب الظاهر . وقوله (والنبوة) إشارة إلى المرتبة الثالثة ، وهى الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التى يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المقدمتين المذكورتين ، وللناس فى هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة ، والمختار عندنا ماذكرناه .

واعلم أن قوله (آتيناهم الكتاب) يحتمل أن يكون المراد من هذا الايتاء الابتداء بالوحى والتنزيل عليه كما فى صحف ابراهيم وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى عليه السلام ، وقرآن محمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون المراد منه أن يؤتيه الله تعالى فهما تاما لما فى الكتاب وعلما محيطا بحقائقه وأسراره ، وهذا هو الأولى . لأن الأنبياء الثمانية عشر المذكورين ماأنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا إلهيا على التعيين والتخصيص

ثم قال تعالى ﴿فان يكفر بها هؤلاء﴾ والمرادفان يكفر بهذا التوحيد والطعن فى الشرك كفار قريش (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى ان ذلك القوم منهم ؟ على وجوه ، فقيل : هم أهل المدينة وهم الانصار ، وقيل : المهاجرون والانصار ، وقال الحسن : هم الأنبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج . قال الزجاج : والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال أبو رجاء : يعنى الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غير بنى آدم ، وقال مجاهد هم الفرس ، وقال ابن زيد : كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا أو نبيا أو من الصحابة أو من التابعين.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) يدل على أنه إنما خلقهم للايمان . وأما غيرهم فهو تعالى ماخلقهم للايمان ، لأنه تعالى لو خلق الكل للايمان كان البيان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمن وغير المؤمن ، وحينئذ لايبقى لقوله (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) معنى!

وأجاب الكعبى عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من ألطافه وفوائده وشريف أحكامه مالا يحصيه إلا الله ، وذكر فى الجواب وجها ثانيا ، فقال :

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّاأَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ «٩٠»

وبتقدير : أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم ينتفع صح أن يقال بحسب الظاهر ا لم يحصل له نعم الله كالوالد الذى يسوى بين الولدين فى العطية ، فانه يصح أن يقال : انه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده

واعلم أن الجواب الأول ضعيف ، لأن الألطاف الداعية إلى الايمان مشتركة فيها بين الكافر والمؤمن ؛ والتخصيص عند المعتزلة غير جائز ، والثانى : أيضا فاسد . لأن الوالد لما سوى بين الولدين فى العطية ، ثم ان أحدهما ضيع نصيبه ، فأى عاقل يجوز أن يقال ان الأب ماأنعم عليه ، وما أعطاه شيئا

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على انه تعالى سينصر نبيه ويقوى دينه ، ويجعله مستعليا على كل من عاداه ، قاهرا لكل من نازعه ، وقد وقع هذا الذى أخبر الله تعالى عنه فى هذا الموضع ، فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب ، فيكون معجزا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لاأسألكم عليه أجرا ان هو إلا ذكرى للعالمين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشبهة فى أن قوله (أولئك الذين هدى الله) هم الذين تقدم ذكرهم من الأنبياء ، ولا شك فى أن قوله (فبهداهم اقتده) أمر لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وإنما الكلام فى تعيين الشىء الذى أمر الله محمدا أن يقتدى فيه بهم ، فمن الناس من قال : المراد انه يقتدى بهم فى الأمر الذى أجمعوا عليه ، وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل مالا يليق به فى الذات والصفات والافعال وسائر العقليات ، وقال آخرون : المراد الاقتداء بهم فى جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعه الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم ، وقال آخرون : المراد الاقتداء بهم فى شرائعهم إلا ماخصه الدليل ، وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا ، وقال آخرون : انه تعالى إنما ذكر الأنبياء فى الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهدين بابطاله بدليل أنه ختم الآية بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) ثم أكد

اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله (فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)

ثم قال فى هذه الآية ﴿أولئك الذين هدى الله﴾ أى هداهم إلى إبطال الشرك واثبات التوحيد (فبهداهم اقتده) أى اقتد بهم فى نفى الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال فى هذا الباب.

وقال آخرون: اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل. قال القاضى: يبعد حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الأنبياء عليهم السلام المتقدمين فى شرائعهم لوجوه: أحدها: ان شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاقتداء بهم فى تلك الاحكام المتناقضة. وثانيها: أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل

وإذا ثبت هذا فنقول: دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الأوقات لا فى غير تلك الأوقات. فكان الاقتداء بهم فى ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الافعال فى تلك الأوقات فقط، وكيف يستدل بذلك على اتباعهم فى شرائعهم فى كل الأوقات؟ وثالثها: ان كونه عليه الصلاة والسلام متبعا لهم فى شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم فى شرائعهم

والجواب عن الأول: أن قوله (فبهداهم اقتده) يتناول الكل. فأما ما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسب شرائعهم. فنقول: ذلك العام يجب تخصيصه فى هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة.

وعن الثانى: أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأمورا بأن يستدل بالدليل الذى استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة، لأن المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال: إنهم متبعون لليهود والنصارى فى هذا الباب، وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلا فى ذلك الحكم، ولا تعلق له بمن قبله البتة، والاقتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فعل الأول سببا لوجوب الفعل على الثانى، وبهذا التقرير يسقط السؤال.

وعن الثالث: أنه تعالى أمر الرسول بالاقتداء بجميعهم فى جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة، وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم، بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل على ما سيجىء تقريره بعد ذلك إن شاء الله تعالى، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع من قبلنا يلزمنا.

﴿المسألة الثانية﴾ احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام، وتقريره: هو أنا بينا أن خصال الكمال، وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم

بأجمهم ، فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة ، وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين . وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، كانوا أصحاب الزهد ، وإسماعيل كان صاحب الصدق ، ويونس صاحب التضرع ، فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ، ثم أنه تعالى لما ذكر الكل أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بان يقتدى بهم بأسرهم ، فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التى كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ولما أمره الله تعالى بذلك ، امتنع أن يقال : إنه قصر فى تحصيلها ، فثبت أنه حصلها ، ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم بأسرهم ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : إنه أفضل منهم بكليتهم . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : قوله (هدى الله) دليل على أنهم مخصوصون بالهدى ، لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله (أولئك الذين هدى الله) فائدة تخصيص .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : الاقتداء فى اللغة إتيان الثانى بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله . روى اللحيانى عن الكسائى أنه قال : يقال لى بك قدوة وقدوة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الواحدى : قرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الدال وبشم الهاء للكسر من غير بلوغ ياء ، والباقون (اقتده) ساكنة الهاء ، غير أن حمزة والكسائى يحذفانها فى الوصل ويثبتانها فى الوقف ، والباقون يثبتونها فى الوصل والوقف .

والحاصل : أنه حصل الاجماع على إثباتها فى الوقف . قال الواحدى : الوجه الاثبات فى الوقف والحذف فى الوصل ، لأن هذه الهاء هاء وقعت فى السكت بمنزلة همزة الوصل فى الابتداء ، وذلك لأن الهاء للوقف ، كما أن همزة الوصل للابتداء بالساكن ، فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل ، كذلك ينبغى أن لا تثبت الهاء إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف ، فان الهاء ثابتة فى الخط فكرهوا مخالفة الخط فى حالتى الوقف والوصل فأثبتوا . وأما قرأة ابن عامر : فقال أبو بكر ومجاهد : هذا غلط ، لأن هذه الهاء هاء وقف ، فلا تعرب فى حال من الأحوال ، وإنما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . قال أبو على الفارسى : ليس بغلط ، ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر ، والتقدير : فبهداهم اقتد الاقتداء ، فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه ، وقياسه إذا وقف أن تسكن الهاء ، لأن هاء الضمير تسكن فى الوقف ، كما تقول : اشتره . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿قل لا أسألكم عليه أجرا﴾ فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء

وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ «٩١»

عليهم السلام المتقدمين ، وكان من جملة هداهم ترك طلب الأجر فى إيصال الدين وإبلاغ الشريعة. لاجرم اقتدى بهم فى ذلك ، فقال (لاأسألكم عليه أجرا) ولاأطلب منكم مالا ولاجعلا (إن هو) يعنى القرآن (إلاذكرى للعالمين) يريد كونه مشتملا على كل مايحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم وقوله (إن هو إلاذكرى للعالمين) يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وماقدروا الله حق قدره أذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون﴾

اعلم أنا ذكرنا فى هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد. وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد ، وإبطال الشرك ، وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده فى تقرير أمر النبوة ، فقال (وماقدروا الله حق قدره) حيث أنكروا النبوة والرسالة ، فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه فى غاية الحسن . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير قوله تعالى (ماقدروا الله حق قدره) وجوه : قال ابن عباس : ماعظموا الله حق تعظيمه . وروى عنه أيضاً أنه قال معناه : ما آمنوا إن الله على كل شيء قدير . وقال أبو العالية : ماوصفوه حق صفته . وقال الاخفش : ماعرفوه حق معرفته ، وحقق الواحدى رحمه الله ذلك ، فقال يقال : قدر الشيء إذاسبره وحرره ، وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه السلام «وإن غم عليكم فاقدروا له» أى فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله فى اللغة ، ثم قال يقال لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره ، وإذا لم يعرفه بصفاته أنه لا يقدر قدره ، فقوله (وما قدروا الله حق قدره) صحيح فى كل المعانى المذكورة .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لما حكى عنهم (أنهم ماقدروا الله حق قدره) بين السبب فيه ، وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء .

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو فى الحقيقة ما عرف الله حق معرفته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول : إنه تعالى ما كلف أحدا من الخلق تكليفا أصلا ، أو يقول : إنه تعالى كلفهم التكاليف ، والأول باطل ، لأن ذلك يقتضى أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ، ووصفه بما لا يليق به ، والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين ، والاعراض عن شكر المنعم ، ومقابلة الانعام بالاساءة . ومعلوم أن كل ذلك باطل . وإما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهى ، فههنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين ، وماذاك إلا الرسول .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : العقل كاف فى ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات ؟

قلنا : هب أن الأمر كما قلتم . إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلى بالتعريفات المشروعة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام . فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن فى حكمة الله تعالى ، وكان ذلك جهلا بصفة الالهية ، وحينئذ يصدق فى حقه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره)

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل ، لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له ، والقائلون بهذا القول لهم مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يقولوا انه ليس فى الامكان خرق العادات ولا إيجاد شيء على خلاف ماجرت به العادة .

﴿والمقام الثانى﴾ الذين يسلمون امكان ذلك . إلا أنهم يقولون إن بتقدير حصول هذه الأفعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعى الرسالة ، وكلا الوجهين يوجب القدح فى كمال قدرة الله تعالى .

أما المقام الأول : فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة . وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله ، وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق

فان قلنا : ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة ، وحينئذ يصدق فى حق هذا القائل : أنه ما قدر الله حق قدره

وإن قلنا : إنه تعالى قادر عليه ، فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ، ولا حصول سائر المعجزات

وأما المقام الثانى : وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعى النبوة تدل على صدقهم ، فهذا أيضا ظاهر على ما هو مقرر فى كتب الأصول . فثبت أن كل من أنكر امكان البعثة والرسالة ، فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة ، وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ،

﴿والوجه الثالث﴾ أنه لما ثبت حدوث العالم ، فنقول : حدوثه يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم ، وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الاطلاق ، وملك لهم على الاطلاق ، والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهى وتكليف على عباده ، وأن يكون له وعد على الطاعة ، ووعيد على المعصية ، وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بارسال الرسل ، وانزال الكتب ، فكل من أنكر ذلك فقد طعن فى كونه تعالى ملكا مطاعا ، ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ، فثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شىء فهو ما قدر الله حق قدره

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هذه الآية بحث صعب ، وهو أن يقال : هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا (ما أنزل الله على بشر من شىء) إما أن يقال : انهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فان كان الأول ، فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء . فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم ، وأما إن كان الثانى وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى ، فهذا أيضا صعب مشكل ، لأنهم لا يقولون هذا القول ، وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى ، والانجيل : كتاب أنزله الله على عيسى ؛ وأيضا فهذه السورة مكية ، والمناظرات التى وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها ، فهذا تقرير الاشكال القائم فى هذه الآية . واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين :

﴿فالقول الأول﴾ إن هذه الآية نزلت فى حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور . قال ابن عباس : ان مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم ، وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنشدك الله الذى أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها إن الله يبغض الحبر السمين وأنت الحبر السمين وقد سمنت من الأشياء التى تطعمك اليهود» فضحك القوم ، فغضب مالك بن الصيف ، ثم التفت إلى عمر فقال : ما أنزل الله على بشر من شىء . فقال له قومه : ويلك ما هذا الذى بلغنا عنك ؟ فقال إنه أغضبنى ،

ثم ان اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم ، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف ، فهذا هو الرواية المشهورة فى سبب نزول هذه الآية ، وفيها سؤالات :

(السؤال الأول) اللفظ وان كان مطلقا بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسب العرف . ألا ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فغضب الزوج ، وقال : ان خرجت من الدار فأنت طالق ، فان كثيرا من الفقهاء . قالوا : اللفظ وان كان مطلقا إلا أنه بحسب العرف ليتقيد لتلك المرة فكذا ههنا قوله (ما أنزل الله على بشر من شىء) وإن كان مطلقا بحسب أصل اللغة ، إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله (ما أنزل الله على بشر من شىء) مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شى فى أنه يبغض الحبر السمين ، وإذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله (من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) مبطلا لكلامه ، فهذا أحد السؤالات :

(السؤال الثانى) أن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب البتة أن يقول : ماأنزل الله على بشر من شىء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان ، ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقى على وجه الدهر فى ابطاله

(والسؤال الثالث) أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة واحدة ، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة ؟ وأيضا لما نزلت السورة دفعة واحدة ، فكيف يمكن أن يقال : هذه الآية المعينة إنما نزلت فى الواقعة الفلانية ؟ فهذه هى السؤالات الواردة على هذا القول ، والاقرب عندى أن يقال : لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن فى نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : ماأنزل الله عليك شيئا البتة ، ولست رسولا من قبل الله البتة ، فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية ، والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام ، فعند هذا لا يمكنك الاصرار على أنه تعالى ما أنزل على شيئا لأنى بشر وموسى بشر أيضا ، فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحى والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله على شيئا ، فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذى ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتنعات ، وأنه ليس للخصم اليهودى أن يصر على إنكاره ، بل اقصى ما فى الباب أن يطالبه بالمعجز فان أتى به فهو المقصود ، وإلا فلا فاما أن يصر اليهودى على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى ، فذاك

محض الجهالة والتقليد، وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين.

﴿فأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودى.

قلنا: القائلون بهذا القول قالوا: السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحـــدة إلا هذه الآية، فانها نزلت بالمدينة فى هذه الواقعة، فهذا منتهى الكلام فى تقرير هذا الوجه.

﴿والقول الثانى﴾ أن قائل هذا القول أعنى ماأنزل الله على بشر من شىء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم.

بقى أن يقال: كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام، فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليهم؟ وأيضا فما بعد هذه الآية لايليق بكفار قريش، وانما يليق باليهود وهو قوله (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم) فمن المعلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لاتليق إلا باليهود، وهو قول من يقول: إن أول الآية خطاب مع الكفار، وآخرها خطاب مع اليهود فاسد، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها، وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين، فهذا تقرير الاشكال على هذا القول.

﴿أما السؤال الأول﴾ فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا، وفلق البحر وإظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات لآمنابك، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى مايوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى عليه السلام إلزاما عليهم فى قولهم (ماأنزل الله على بشر من شىء)

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه: أن كفار قريش واليهود والنصارى، لما كانوا متشاركين فى إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى، فهذا ما يحضرنا فى هذا البحث الصعب، وبالله التوفيق.

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لاتصل إلى كنه معرفة الله تعالى

البتة ، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) أى وما عرفوا الله حق معرفته ، وهذا الاستدلال بعيد ، لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة فى القرآن فى ثلاثة مواضع ، وكلها وردت فى حق الكفار فههنا ورد فى حق اليهود أو كفار مكة ، وكذا القول فى الموضعين الآخرين ، وحينئذ لا يبقى فى هذا الاستدلال فائدة . والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ فى هذه الآية أحكام .

الحكم الاول

أن النكرة فى موضع النفى تفيد العموم ، والدليل عليه هذه الآية فان قوله (ما أنزل الله على بشر من شىء) نكرة فى موضع النفى ، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) إبطالا له ، ونقضا عليه ، ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ، ولما كان ذلك باطلا ، ثبت أن النكرة فى موضع النفى تعم . والله أعلم .

الحكم الثانى

النقض يقدح فى صحة الكلام ، وذلك لأنه تعالى نقض قولهم (ما أنزل الله على بشر من شىء) بقوله (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب .

واعلم أن قول من يقول : ابداء الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف ، إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله فى هذه الآية لأن اليهودى كان يقول معجزات موسى أظهر ، وأبهر من معجزاتك ، فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثباتها هنا ، ولو كان الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة ، وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا أن النقض على الاطلاق مبطل والله أعلم

الحكم الثالث

تفلسف الغزالى فزعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثانى من الأشكال المنطقية ، وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وأحد من البشر ماأنزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثانى : أن موسى ما كان من البشر ، وهذا خلف محال ، وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ، ولا بحسب صحة المقدمة الأولى ، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية ، وهى قولهم : ماانزل الله على بشر من شىء ، فوجب القول بكونها كاذبة ، فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب ، انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثانى من الأشكال المنطقية ، وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف . والله أعلم

واعلم أنه تعالى لما قال ﴿قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى﴾ وصف بعده كتاب موسى بالصفات.

﴿فالصفة الأولى﴾ كونه نورا وهدى للناس.

واعلم أنه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذى به يبين الطريق.

فان قالوا: فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التغاير.

قلنا: النور له صفتان: احداهما: كونه فى نفسه ظاهرا جليا، والثانية: كونه بحيث يكون سبباً لظهور غيره، فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الأمران

واعلم أنه تعالى وصف القرآن أيضاً بهذين الوصفين فى آية أخرى، فقال (ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا)

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير (يجعلونه) على لفظ الغيبة، وكذلك يبدونها ويخفون لأجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره. إذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شىء) فلما وردت هذه الألفاظ على لفظ المغايبة، فكذلك القول فى البواقى، ومن قرأ بالتاء على الخطاب، فالتقدير: قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا، والدليل عليه قوله تعالى (وعلمتم مالم تعلموا) جاء على الخطاب، فكذلك ماقبله.

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسى: قوله (يجعلونه قراطيس) أى يجعلونه ذات قراطيس. أى يودعونه إياها.

فان قيل: إن كل كتاب فلابد وأن يودع فى القراطيس، فاذا كان الأمر كذلك فى كل الكتب، فما السبب فى أن حكى الله تعالى هذا المعنى فى معرض الذم لهم.

قلنا: الذم لم يقع على هذا المعنى فقط، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس، وفرقوه وبعضوه، لاجرم قدروا على إبداء البعض، وإخفاء البعض، وهو الذى فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام

فان قيل: كيف يقدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه، ومثل هذا الكتاب لايمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه، والدليل عليه أن الرجل فى هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان فى القرآن لم يقدر عليه، فكذا القول فى التوراة.

قلنا : قد ذكرنا فى سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون فى زماننا هذا بآيات القرآن .

فان قيل : هب أنه حصل فى التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . إلا أنها قليلة ، والقوم ماكانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات ، فلم قال : ويخفون كثيرا .

قلنا : القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الأحكام ، ألا ترى أنهم حاولوا على إخفاء الآية المشتملة على رجم الزانى المحصن .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وعلمتم مالم تعلموا أنتم أنتم ولا آباؤكم) والمرار أن التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤن تلك الآيات وماكانوا يفهمون معانيها ، فلما بعث الله محمداً ظهر أن المراد من تلك الآيات هو مبعثه صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو المراد من قوله (وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم)

واعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث . قال (قل الله) والمعنى أنه تعالى قال فى أول الآية (قل من أنزل الكتاب) الذى صفته كذا وكذا فقال بعده (قل الله) والمعنى أن العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لايكون إلا من الله تعالى ، فلما صار هذا المعنى ظاهراً بسبب ظهور الحجة القاطعة ، لاجرم قال تعالى لمحمد . قل المنزل لهذا الكتاب هو الله تعالى ، ونظيره قوله (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله) وأيضا أن الرجل الذى يحاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذى أحدث الحياة بعد عدمها ، ومن الذى أحدث العقل بعد الجهالة ، ومن الذى أودع فى الحدقة القوة الباصرة ، وفى الصماخ القوة السامعة ، ثم إن ذلك القائل نفسه يقول (الله) والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبينة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها فسواء أقر الخصم به أو لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا .

ثم قال تعالى بعده ﴿ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت فى الاعذار والانذار وهذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من أمرهم شىء البتة ، ونظيره قوله تعالى (إن عليك إلا البلاغ)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله (ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) مذكور لأجل التهديد ، وذلك لاينافى حصول المقاتلة ، فلم يكن ورود الآية

وَهَـٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ «٩٢»

الدالة على وجوب المقاتلة ، رافعاً لشيء من مدلولات هذه الآية ، فلم يحصل النسخ فيه . والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال : ماأنزل الله على بشر من شيء . ذكر بعده أن القرآن كتاب الله ، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام .

واعلم أن قوله (وهذا) إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم فى أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة .

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (أنزلناه) والمقصود أن يعلم أنه من عند الله تعالى لامن عند الرسول لأنه لايبعد أن يخص الله محمداً عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة ، وأنه تعالى هو الذى تولى إنزاله بالوحى على لسان جبريل عليه السلام .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (مبارك) قال أهل المعانى كتاب مبارك اى كثير خيره دائم بركته ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية ، وأقول : العلوم إما نظرية ، وإما عملية أما العلوم النظرية ، فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده فى هذا الكتاب وأما العلوم العملية ، فالمطلوب ، إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب ، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ماتجدة فى هذا الكتاب ، ثم قد جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة ،

يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازى : وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية ، فلم يحصل لى بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات فى الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (مصدق الذى بين يديه) فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر فى الحقيقة كذلك ، لأن الموجود فى سائر الكتب الالهية إما علم الأصول ، وإما علم الفروع .

أما علم الأصول : فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة ، فوجب القطع بأن المذكور فى القرآن موافق ومطابق لما فى التوراة والزبور والانجيل وسائر الكتب الالهية .

وأما علم الفروع : فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام ، واذا كان الأمر كذلك فقد حصل فى تلك الكتب أن التكاليف الموجودة فيها ، إنما تبقى الى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام ، وأما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة ، فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه ، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق ، فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية فى جملة علم الأصول والفروع .

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولتنذر أم القرى ومن حولها) وههنا أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ اتفقوا على أن ههنا محذوفا ، والتقدير : ولتنذر أهل أم القرى . واتفقوا على أن أم القرى هى مكة ، واختلفوا فى السبب الذى لأجله سميت مكة بهذا الاسم . فقال ابن عباس : سميت بذلك ، لأن الأرضين دحيت من تحتها ومن حولها ، وقال أبو بكر الأصم : سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا ، فصارت هى كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها ، وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج ، وهو إنما يحصل فى تلك البلدة ، فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الأولاد الى الأم ، وأيضا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج ، لاجرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع مالا يحصل فى سائر البلاد ، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة ، فلهذا السبب سميت مكة أم القرى . وقيل : إنما سميت مكة أم القرى لأن الكعبة أول بيت وضع للناس ، وقيل أيضا : إن مكة أول بلدة سكنت فى الأرض .

اذا عرفت هذا فنقول : قوله (ومن حولها) دخل فيه سائر البلدان والقرى .

﴿والبحث الثانى﴾ زعمت طائفة من اليهود أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان رسولا الى العرب فقط . واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليبلغه الى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها ، والمراد منها جزيرة العرب ، ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله (لتنذر أم القرى ومن حولها) باطلا .

والجواب : أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لايدل على انتفاء الحكم فيما سواها إلا بدلالة

المفهوم وهى ضعيفة ، لاسيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر ، المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعى كونه رسولا الى كل العالمين ، وأيضا قوله (ومن حولها) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ، وبهذا التقدير : فيدخل فيه جميع بلاد العالم . والله أعلم .

﴿البحث الثالث﴾ قرأ عاصم فى رواية أبى بكر (لينذر) بالياء جعل الكتاب هو المنذر ، لأن فيه إنذارا ، ألا ترى أنه قال (لينذروا به) أى بالكتاب ، وقال (وأنذر به) وقال (إنما أنذركم بالوحى) فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع ، وأما الباقون : فانهم قرؤا (ولتنذر) بالتاء خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم ، لأن المأمور والموصوف بالانذار هو . قال تعالى (إنما أنت منذر) وقال (وأنذر الذين يخافون)

ثم قال تعالى ﴿والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به﴾ وظاهر هذا يقتضى أن الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم . والعلماء ذكروا فى تقرير هذه السببية وجوها : الأول : أن الذى يؤمن بالآخرة هو الذى يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ، ومن كان كذلك فانه يعظم رغبته فى تحصيل الثواب ، ورهبته عن حلول العقاب ، ويبالغ فى النظر والتأمل فى دلائل التوحيد والنبوة ، فيصل الى العلم والايمان . والثانى : أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبنى على الايمان بالبعث والقيامة ، وليس لأحد من الأنبياء مبالغة فى تقرير هذه القاعدة مثل ما فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين ، والثالث : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين ، لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال ، وترك رياسة الدنيا ، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة فى الثواب ، والرهبة عن العقاب . وكفار مكة لما لم يعتقدوا فى البعث والقيامة ، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة ، فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ والمراد أن الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة ، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ، وليس لقائل أن يقول : الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات ، فما الفائدة فى تخصيص الصلاة بالذكر؟ لانا نقول : المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الايمان بالله وأعظمها خطرا ، ألا ترى أنه لم يقع اسم الايمان على شىء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم ، ولم يقع اسم الكفر على شىء من المعاصى إلا على ترك الصلاة . قال عليه الصلاة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ «٩٣»

والسلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف، لاجرم خصها الله بالذكر فى هذا المقام. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة، ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى عظم وعيد من ذكر أحد الأشياء الثلاثة: فأولها: أن يفترى على الله كذبا. قال المفسرون: نزل هذا فى مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة، وفى الأسود العنسى صاحب صنعاء، فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء، وكان مسيلمة يقول: محمد رسول قريش، وأنا رسول بنى حنيفة. قال القاضى: الذى يفترى على الله الكذب يدخل فيه من يدعى الرسالة كذبا، ولكن لا يقتصر عليه، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو برىء منه، إما فى الذات، وإما فى الصفات وإما فى الأفعال كان داخلا تحت هذا الوعيد. قال: والافتراء على الله فى صفاته، كالمجسمة، وفى عدله كالمجبرة، لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب، وأقول: أما قوله: المجسمة قد افتروا على الله الكذب، فهو حق. وأما قوله: ان هذا افتراء على الله فى صفاته، فليس بصحيح،

لأن كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة ، بل هو نفس الذات المخصوصة ، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم ،كان معناه أنه يقول : جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ، ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز ، والمجسم ينفى هذه الذات ، فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس فى الصفة بل فى نفس الذات ، لأن الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها ، فثبت أن هذا الخلاف لم يقع فى الصفة ، بل فى الذات . وأماقوله : المجبرة قد افتروا على الله تعالى فى صفاته ، فليس بصحيح ، لأنه يقال له المجبرة مازادوا على قولهم الممكن لابد له من مرجح ، فان كذبوا فى هذه القضية ، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الاله ؟ وان صدقوا فى ذلك لزمهم الاقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعى بتخليق الله تعالى ، وذلك عين مانسميه بالجبر ، فثبت أن الذى وصفه بكونه افتراء على الله باطل ، بل المفترى على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجح . فان من قال هذا الكلام لزمه نفى الصانع بالكلية ، بل يلزمه نفى الآثار والمؤثرات بالكلية .

﴿والنوع الثانى﴾ من الأشياء التى وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله (أو قال أوحى إلى ولم يوح اليه شىء) والفرق بين هذا القول وبين ماقبله ، أن فى الأول كان يدعى أنه أوحى اليه وماكان يكذب بنزول الوحى على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما فى هذا القول ، فقد أثبت الوحى لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام ، وكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب ، وهو إثبات ماليس بموجود ونفى ماهو موجود .

﴿والنوع الثالث﴾ قوله (سأنزل مثل ماأنزل الله) قال المفسرون : المراد ماقاله النضر بن الحرث وهو قوله (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وقوله فى القرآن : إنه من أساطير الأولين ، وكل أحد يمكنه الاتيان بمثله ، وحاصله : ان هذا القائل يدعى معارضة القرآن . وروى أيضا أن عبد الله بن سعد ابن أبى سرح كان يكتب الوحى للرسول عليه الصلاة والسلام ، فلما نزل قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) أملاه الرسول عليه السلام ، فلما انتهى إلى قوله (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله منه فقال : فتبارك الله أحسن الخالقين ! فقال الرسول هكذا أنزلت الآية ، فسكت عبد الله وقال : ان كان محمد صادقا ، فقد أوحى إلى ، وان كان كاذبا فقد عارضته ، فهذا هو المراد من قوله (سأنزل مثل ماأنزل)

أما قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت﴾ فاعلم أن أول الآية وهو قوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك (ولو ترى

إذ الظالمون فى غمرات الموت) كالتفصيل لذلك المجمل ، والمراد بالظالمين الذين ذكرهم ، وغمرات الموت جمع غمرة وهى شدة الموت ، وغمرة كل شىء كثرته ومعظمه ، ومنه غمرة الماء ، وغمرة الحرب ، ويقال غمره الشىء إذا علاه وغطاه . وقال الزجاج : يقال لكل من كان فى شىء كثير قد غمره ذلك . وغمره الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل ، ثم يقال للشدائد والمكاره : الغمرات ، وجواب «لو» محذوف ، أى لرأيت أمراً عظيما ، والملائكة باسطو أيديهم قال ابن عباس : ملائكة العذاب باسطو أيديهم يضربونهم ويعذبونهم ، كما يقال بسط اليه يده بالمكروه أخرجوا أنفسكم. ههنا محذوف ، والتقدير : يقولون أخرجوا أنفسكم ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية سؤال : وهو أنه لاقدرة لهم على أخراج أرواحهم من أجسادهم فما الفائدة فى هذا الكلام ؟

فنقول : فى تفسير هذه الكلمة وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ ولو ترى الظالمين إذا صاروا إلى غمرات الموت فى الآخرة فادخلوا جهنم فغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من أنواع الشدائد والتعذيبات ، والملائكة باسطو أيديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم ، ويقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم .

﴿الوجه الثانى﴾ أن يكون المعنى : ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت عند نزول الموت بهم فى الدنيا والملائكة باسطو أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام .

﴿والوجه الثالث﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) أى أخرجوها الينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد فى إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه فى المطالبة ولا يمهله ، ويقول له : أخرج إلى ما لى عليك الساعة ولا أبرح من مكانى حتى أنزعه من أحداقك .

﴿والوجه الرابع﴾ أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا فى البلاء والشدة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه .

﴿والوجه الخامس﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) ليس بأمر ، بل هو وعيد وتقريع ، كقول القائل : امض الآن لترى ما يحل بك . قال المفسرون : إن نفس المؤمن تنشط فى الخروج للقاء ربه ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها الخروج ، لأنها تصير إلى أشد العذاب ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أراد لقاء الله أراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وذلك

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ «٩٤»

عند نزع الروح ، فهؤلاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح :

﴿المسألة الثانية﴾ الذين قالوا إن النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية ، وقالوا : لاشك أن قوله (أخرجوا أنفسكم) معناه : أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم ، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد إلا أنا لو حملنا الآية على الوجهين الأولين من التأويلات الخمسة المذكورة ، لم يتم هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿اليوم تجزون عذاب الهون﴾ قال الزجاج : عذاب الهون أى العذاب الذى يقع به الهوان الشديد . قال تعالى (أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب) والمرادمنه أنه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة ، فان الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم ، فكذلك العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالاهانة . قال بعضهم : الهون هوالهوان ، والهون هوالرفق والدعة . قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقوله (بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الأمرين الافتراء على الله ، والتكبر على آيات الله . وأقول : هذان النوعان من الآفات والبلاء ترى أكثر المتوسمين بالعلم متوغلين فيه مواظبين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه . وذكر الواحدى : أن المراد بقوله (وكنتم عن آياته تستكبرون) أى لاتصلون له قال عليه السلام «من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر»

قوله تعالى ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون﴾

اعلم أن قوله ﴿ولقد جئتمونا فرادى﴾ يحتمل وجهين : الأول : أن يكون هذا معطوفا على قول الملائكة (أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون) فبين تعالى أنهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى (ولقد جئتمونا فرادى) فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار ، وعلى هذا التقدير ،

فيحتمل أن يكون قائل هـذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم ، ويحتمل أن يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم .

﴿والقول الثانى﴾ أن قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف إن الله تعالى هل يتكلم مع الكفار أولا ؟ فقوله تعـالى فى صفة الكفار (ولا يكلمهم) يوجب أن لايتكلم معهم وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وقوله (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين) يقتضى أن أن يكون تعالى يتكلم معهم ، فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف ، والقول الأول أقوى ، لأن هذه الآية معطوفة على ماقبلها ، والعطف يوجب التشريك .

﴿المسألة الثانية﴾ (فرادى) لفظ جمع وفى واحده قولان . قال ابن قتيبة : فرادى جمع فردان ، مثل سكارى وسكران ، وكسالى وكسلان . وقال غيره فرادى : جمع فريد ، مثل ردافى ورديف . وقال الفراء : فرادى جمع واحده فرد وفردة وفريد وفردان .

إذا عرفت هذا فقوله (ولقد جئتمونا فرادى) المراد منه التقريع والتوبيخ ، وذلك لأنهم صرفوا جدهم وجهدهم فى الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المـال والجاه . والثانى : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفعاء لهم عند الله ، ثم إنهم لمـا وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شىء من تلك الأموال ولم يجدوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعـالى فبقوا فرادى عن كل ماحصلوه فى الدنيا وعولوا عليه ، بخلاف أهل الايمـان فانهم صرفوا عمرهم إلى تحصيل المعارف الحقة والأعمال الصالحة ، وتلك المعارف والأعمال الصالحة بقيت معهم فى قبورهم وحضرت معهم فى مشهد القيامة ، فهم فى الحقيقة ماحضروا فرادى ، بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد :

ثم قال تعالى ﴿لقد تقطع بينكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائى (بينكم) بالنصب ، والباقون بالرفع قال الزجاج : الرفع أجود ، ومعناه ، لقد تقطع وصلكم ، والنصب جائز والمعنى : لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم . قال أبو على : هـذا الاسم يستعمل على ضربين : أحدهما أن يكون اسما منصرفا كالافتراق ، والأجود أن يكون ظرفا والمرفوع فى قراءة من قرأ (بينكم) هو الذى كان ظرفا ثم استعمل اسما ، والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى (ومن بيننا وبينك حجاب) و (هذا فراق بينى وبينك) فلمـا استعمل اسما فى هذه المواضع جاز أن يسند اليه الفعل الذى هو (تقطع) فى قول من رفع . قال : ويدل على أن هذا المرفوع هو الذى استعمل ظرفا أنه لايخلو من أن يكون الذى هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذى هو مصدر . والقسم الثانى باطل ، وإلا لصار تقدير الآية : لقد

تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد ، لأن المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه .

فان قيل : كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الافتراق والتباين ؟

قلنا : هذا اللفظ إنما يستعمل فى الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه ، كقولهم بينى وبينه شركة ، وبينى وبينه رحم ، فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ فى معنى الوصلة فقوله (لقد تقطع بينكم) معناه لقد تقطع وصلكم . أما من قرأ (لقد تقطع بينكم) بالنصب فوجهه أنه أضمر الفاعل والتقدير : لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه : إنهم قالوا إذا كان غداً فأتنى والتقدير : إذا كان الرجاء أو البلاء غداً فأتنى ، فأضمر لدلالة الحال . فكذا ههنا . وقال ابن الانبارى : التقدير : لقد تقطع ما بينكم . فحذفت لوضوح معناها .

(المسألة الثانية) اعلم أن هـــذه الآية مشتملة على قانون شريف فى معرفة أحوال القيامة فأولها : أن النفس الانسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له فى اكتساب المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسراته وقويت آفاته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التى يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها ، ثم إنه ضيعها وأبطلها ولم ينتفع بها البتة ، وهذا هو المراد من قوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وثانيها : أن هـذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانيـة سعادة روحانية ، وكمالا روحانياً ، فقد عملت عملا آخر أردأ من الأول ، وذلك لأنها طول العمر كانت فى الرغبة فى تحصيل المـال والجاه وفى تقوية العشق عليها ، وتأكيد المحبة ، وفى تحصيلها . والانسان فى الحقيقة متوجه من العالم الجسمانى إلى العالم الروحانى ، فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية وأخذ يتوجه من المقصد الروحانى إلى العالم الجسمانى ونسى مقصده واغتر باللذات الجسمانية ، فلمـا مات انقلبت القضية شاء أم أبى توجه من العالم الجسمانى إلى العالم الروحانى ، فبقيت الأموال التى اكتسبها وأفنى عمره فى تحصيلها وراء ظهره والشىء الذى يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه أن ينتفع به ، وربمـا بقى منقطع المنفعة معوج الرقبة معوج الرأس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها ، وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله (وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وهـذا يدل على أن كل مال يكتسبه الانسان ولم يصرفه فى مصارف الخيرات فصفته هـذه التى ذكرها الله تعالى فى هذه الآية ، أما إذا صرفها إلى الجهات الموجبة للتعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الأموال وراء ظهره ولكنه قدمها تلقاء وجهه ، كما قال تعالى (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) وثالثها : أن أولئك المساكين أتعبوا أنفسهم فى نصرة الأديان الباطلة ، والمذاهب الفاسدة

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ «٩٥»

وظنوا أنهم ينتفعون بها عند الورود فى محفل القيامة ، فاذا وردوه وشاهدوا مافى تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب . منها عذاب الحسرة والندامة : وهو أنه كيف أنفق ماله فى تحمل العناء الشدين والبلاء العظيم فى تحصيل ما لم يحصل له منه إلا العذاب والعناء ، ومنها عذاب الخجلة : وهو انه ظهر له ان كل ما كان يعتقده فى دار الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة ، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم ، ولا شك أن مجموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية ، وهو المراد من قوله (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء) ورابعها : أنه لما بدا له أنه فاته الأمر الذى به يقدر على اكتساب الخيرات ، وحصل عنده الأمر الذى يوجب حصول المضرات ، فاذن بقى له رجاء فى التدارك من بعض الوجوه فهمنا يخف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن . أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك ممتنع ، وجبر ذلك النقصان متعذر فهمنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا ، واليه الاشارة بقوله تعالى (لقد تقطع بينكم) والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى . وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لابيان فوق هذا البيان فى شرح أحوال هؤلاء الضالين

قوله تعالى ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ اعلم أنه تعالى لما تكلم فى التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة ، ثم تكلم فى بعض تفاريع هذا الأصل ، عاد ههنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع ، وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبيها على أن المقصود الأصلى من جميع المباحث العقلية والنقلية ، وكل المطالب الحكمية إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله ، وفى قوله (فالق الحب والنوى) قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو مروى عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل (فالق الحب والنوى) أى خالق الحب والنوى . قال الواحدى : ذهبوا بفالق مذهب فاطر ، وأقول : الفطر هو الشق ،

وكذلك الفلق ، فالشيء قبل أن دخل فى الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا ، والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولاانشقاق ، فاذا أخرجه المبدع الموجدمن العدم إلى الوجود ، فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه . وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق . فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الأكثرين : أن الفالق هو الشق ، والحب هو الذى يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الأنواع ، والنوى هو الشى الموجود فى داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما .

إذا عرفت هذا فنقول : انه إذا وقعت الحبة أو النواة فى الأرض الرطبة ، ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى فى تلك الحبة والنواة من أعلاها شقا ومن أسفلها شقا آخر . أما الشق الذى يظهر فى أعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، وأما الشق الذى يظهر فى أسفل تلك الحبة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة فى الأرض وهى المسماة بعروق الشجرة ، وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة فى الهواء بالشجرة الهابطة فى الأرض

ثم ان ههنا عجائب : فاحداها : أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضى الهوى فى عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة فى الهواء ؟ وان كانت تقتضى الصعود فى الهواء ، فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة فى الأرض ؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى ، علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية ، بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع . وثانيها : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوى فيه ، ثم إنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم انها مع غاية اللطافة تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة والغوص فى بواطن تلك الأجرام الكثيفة ، فحصول هذه القوى الشديدة لهذه الأجرام الضعيفة التى هى فى غاية اللطافة لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم . وثالثها : أنه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل فى تلك الشجرة طبائع مختلفة ، فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة ، وفى داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفى وسط تلك الخشبة جسم رخوضعيف يشبه العهن المنفوش ، ثم انه يتولد من ساق الشجرة أغصانها ويتولد على الأغصان الأوراق أولا ، ثم الأزهار والأنوار ثانيا ، ثم الفاكهة ثالثا ، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر : مثل الجوز ، فان قشره الأعلى هو ذلك الأخضر ، وتحته ذلك القشر الذى

يشبه الخشب ، وتحته ذلك القشر الذى هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب ، وتحته ذلك اللب ، وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضا كالقشر ، وعلى جرم لطيف وهو الدهن ، وهو المقصود الأصلى ، فتولد هذه الأجسام المختلفة فى طبائعها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطعومها مع تساوى تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربعة والطبائع الأربع ، يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والعناصر . ورابعها : انك قد تجد الطبائع الأربع حاصلة فى الفاكهة الواحدة ، فالأترنج قشره حار يابس ، ولحمه بارد رطب ، وحماضه بارد يابس ، وبذره حار يابس ، وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس ، وماؤه ولحمه حار رطب ، فتولدهذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لابد وأن يكون بايجاد الفاعل المختار .وخامسها: انك تجد أحوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب فى الداخل والقشر فى الخارج كما فى الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة فى الخارج ، وتكون الخشبة فى الداخل كالخوخ والمشمش ، وبعضها يكون النواة لها لب كما فى نوى المشمش والخوخ ، وبعضها لالب له ، كما فى نوى التمر وبعض الفواكه لايكون له من الداخل والخارج قشر ، بل يكون كله مطلوبا كالتين ، فهذه أحوال مختلفة فى هذه الفواكه وأيضا هذه الحبوب مختلفة فى الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة ، وشكل الشعير كأنه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما ، وشكل العدس كأنه دائرة ، وشكل الحمص على وجه آخر ، فهذه الاشكال المختلفة ، لابد وأن تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل إلا على ذلك الشكل ، وأيضا فقد أودع الخالق تعالى فى كل نوع من أنواع الحبوب خاصية أخرى ومنفعة أخرى وأيضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر ، فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم . وسادسها : أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما فى وسطها ، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الانسان ، وكما انه ينفصل من النخاع أعصاب كثيرة يمنة ويسرة فى بدن الانسان . ثم لايزال ينفصل عن كل شعبة شعب أخر ، ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر ، فكذلك فى تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطانى خطوط منفصلة ، وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى ، ولا يزال يبق على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة فى جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية فى تلك المجارى الضيقة ، فلما وقفت على عناية الخالق فى ايجاد تلك

الورقة الواحدة علمت أن عنايته فى تخليق جملة تلك الشجرة أكمل ، وعرفت أن عنايته فى تكوين جملة النبات أكمل .

ثم إذا عرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان أكمل ، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته فى تخليق الانسان أكمل ، ثم أنه تعالى انما خلق النبات والحيوان فى هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة ، كما قال تعالى (وماخلقت الجن والأنس إلا ليعبدون)

فانظر أيها المسكين بعين رأسك فى تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة ، واعرف كيفية خلقة تلك العروق والأوتار فيها ، ثم انتقل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة فى الارواح البشرية ، فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ، ويظهر لك أن أنواع نعم الله فى حقك غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة ، فهذا كلام مختصر فى تفسير قوله (إن الله فالق الحب والنوى) ومتى وقف الانسان عليه أمكنه تفريقها وتشعيبها إلى مالا آخر له ، ونسأل الله التوفيق والهداية .

﴿المسألة الثانية﴾ اماقوله تعالى (يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى) ففيه مباحث : الأول : أن (الحى) اسم لما يكون موصوفا بالحياة ، و (الميت) اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه ، وعلى هذا التقدير : النبات لايكون حيا .

إذا عرفت هذا فللناس فى تفسير هذا (الحى) و (الميت) قولان : الأول : حمل هذين اللفظين على الحقيقة . قال ابن عباس : يخرج من النطفة بشرا حيا ، ثم يخرج من البشر الحى نطفة ميتة ، وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة ، والمقصود منه أن الحى والميت متضادان متنافيان ، فحصول المثل عن المثل يوهم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية . أما حصول الضد من الضد ، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية ، بل لابد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم ، والمدبر العليم

﴿والقول الثانى﴾ أن يحمل (الحى) و (الميت) على ماذكرناه ، وعلى الوجوه المجازية أيضا ، وفيه وجوه . الأول : قال الزجاج : يخرج النبات الغض الطرى الخضر من الحب اليابس ويخرج اليابس من النبات الحى النامى . الثانى : قال ابن عباس : يخرج المؤمن من الكافر ، كما فى حق ابراهيم . والكافر من المؤمن

كما فى حق ولد نوح ، والعاصى من المطيع ، وبالعكس . الثالث : قد يصير بعض مايقطع عليه بأنه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم ، وبالعكس . ذكروا فى الطب أن إنسانا سقوه الأفيون الكثير فى الشراب لأجل أن يموت ، فلما تناوله وظن القوم أنه سيموت فى الحال رفعوه من موضعه ووضعوه فى بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه ، فان الأفيون يقتل بقوة برده ، وسم الأفعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون ، فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه أعظم موجبات الشر أعظم الخيرات ، وقد يكون بالعكس من ذلك ، وكل هذه الأحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ماأهمل مصالح الخلق وماتركهم سدى ، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة .

﴿البحث الثانى﴾ من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم (الميت) مشددة فى الكلمتين والباقون بالتخفيف فى الكلمتين ، وكذلك كل هذا الجنس فى القرآن .

﴿البحث الثالث﴾ أن لقائل أن يقول : إنه قال أولا (يخرج الحى من الميت) ثم قال (ومخرج الميت من الحى) وعطف الاسم على الفعل قبيح ، فما السبب فى اختيار ذلك ؟

قلنا : قوله (ومخرج الميت من الحى) معطوف على قوله (فالق الحب والنوى) وقوله (يخرج الحى من الميت) كالبيان والتفسير لقوله (فالق الحب والنوى) لأن فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامى من جنس إخراج الحى من الميت ، لأن النامى فى حكم الحيوان . ألا ترى إلى قوله (ويحيى الأرض بعد موتها) وفيه وجه آخر ، وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعتنى بذلك الفعل فى كل حين وأوان . وأما لفظ الاسم فانه لايفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجانى لهذا مثلا فى كتاب دلائل الاعجاز فقال : قوله (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله (يرزقكم) لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة . وأما الاسم فمثاله قوله تعالى (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) فقوله (باسط) يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة .

إذا ثبت هذا فنقول : الحى أشرف من الميت ، فوجب أن يكون الاعتناء باخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحى ، فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل ، وعن الثانى بصيغة الاسم ؛ تنبيها على أن الاعتناء بايجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحى . والله اعلم بمراده .

ثم قال تعالى فى آخر الآية ﴿ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾ وفيه مسئلتان :

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ «٩٦»

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم معناه : ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت (فأنى تؤفكون) فى أثبات القول بعبادة الأصنام . والثانى : أن المراد أنكم لما شاهدتم أنه تعالى يخرج الحى من الميت ، ومخرج الميت من الحى ، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحى من النطفة الميتة مرة واحدة ، فكيف تستبعدون أن يخرج البدن الحى من ميت التراب الرميم مرة أخرى ؟ والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر ، وأيضاً الضدان متساويان فى النسبة فكما لايمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر ، وجب أن لايمتنع الانقلاب من الثانى إلى الأول ، فكما لايمتنع حصول الموت بعد الحياة . وجب أيضا أن لايمتنع حصول الحياة بعد الموت ، وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر .

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك الصاحب بن عباد بقوله (فأنى تؤفكون) على أن فعل العبد ليس مخلوقاً لله تعالى . قال : لأنه تعالى لو خلق الافك فيه ، فكيف يليق به أن يقول معه ذلك (فأنى تؤفكون)

والجواب عنه : أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية ، فان ترجح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح ، فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد ، بل يكون محض الاتفاق ، فكيف يحسن أن يقال له (فأنى تؤفكون) وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجح ، وهى الداعية الجاذبة إلى الفعل ، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى ، وعند حصولها يجب الفعل ، وحينئذ يلزمكم كل ما ألزمتموه علينا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، فالنوع المتقدم كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان ، والنوع المذكور فى هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية ، وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم فى كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم فى القلوب وأكثر وقعا من الأحوال الأرضية ، وتقرير الحجة من وجوه : الأول : أن نقول : الصبح صبحان .

﴿فالصبح الأول﴾ هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ، ثم تعقبه ظلمة خالصة ، ثم يطلع بعده الصبح المستطير فى جميع الأفق فنقول : أما الصبح الاول : وهو المستطيل الذى يحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته ، وذلك لأنا نقول : إن ذلك النور إما أن يقال : إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك ، والأول باطل ، وذلك لأن مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فاهل الموضع الذى تكون تلك الدائرة أفقاً لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم ، وفى ذلك الموضع أيضا نصف كرة الأرض ، وذلك يقتضى أنه حصل الضوء فى الربع الشرقى من بلدتنا ، وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا فى جميع أجزاء الجو ، ويجب أن يكون ذلك الضوء فى كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال ، والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا ، بل يجب أن يكون مستطيرا فى جميع الأفق منتشرا فيه بالكلية ، وأن يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالخيط الأبيض الصاعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان ، ثم أنه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ، ولا من جنس نوره ، فوجب أن يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه ، وإن الظلمات لا ثبات لها إلا بتقديره كما قال فى أول هذه السورة (وجعل الظلمات والنور)

﴿والوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا الدليل أنا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لاتقع أضواؤها إلا على الجرم المقابل لها . فأما الذى لا يكون مقابلا لها فيمتنع وقوع أضوائها عليه ، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء المضيء ، ولهم فى تقريرها وجوه نفيسة .

إذا عرفت هذا نقول : الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من أجزاء وجه الأرض ، فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض ، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس ، فوجب أن يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار .

فان قالوا : لم لايجوز أن يقال : الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له ، ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض ، فيصيره ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ، ثم لايزال يسرى ذلك الضوء من هواء إلى هواء

آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذى عول عليه أبو على بن الهيثم فى تقرير هذا المعنى فى كتابه الذى سماه بالمناظر الكثة .

والجواب : أن هذا العذر باطل من وجهين : الأول : أن الهواء جرم شفاف عديم اللون ، وما كان كذلك فانه لا يقبل النور ، واللون فى ذاته وجوهره ، وهذا متفق عليه بين الفلاسفة . واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه . ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيها وراءه ، ولصار إبصاره مانعا عن إبصار ماوراءه ، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور فى ذاته وجوهره ، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه الى غيره ، فامتنع أن يصير ضوءه سببا لضوء هواء آخر مقابل له .

فان قالوا : لم لايجوز أن يقال : إنه حصل فى الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والأدخنة ؟ وهى لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس . ثم إن بحصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء فى الهواء المقابل لها ، فنقول : لوكان السبب ماذكرتم لكان كلما كانت الأبخرة والأدخنة فى الأفق أكثر ، وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الأمر كذلك ، بل على العكس منه فبطل هذا العذر .

﴿الوجه الثانى﴾ فى ابطال هذا الكلام الذى ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التى هى دائرة الافق لنا ، فهى بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين ، فاذا كان كذلك ، فالدائرة التى هى نصف النهار فى بلدنا ، وجب كونها دائرة الافق لأولئك الاقوام

اذا ثبت هذا فنقول : اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها ، فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام ، واستنار نصف العالم هناك ، والربع من الفلك الذى هو ربع شرقى لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربى بالنسبة إلى تلك البلدة وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الشرقى لأهل بلدنا . فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور فى هواء الربع الشرقى من بلدنا بعد نصف الليل . وأن يصير هواء الربع الشرقى فى غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الهواء لايقبل كيفية النور فى ذاته . وإذا بطل هذا بطل العذر الذى ذكره ابن الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لاقرص الشمس والله أعلم .

﴿والوجه الثالث﴾ هب أن النور الحاصل فى العالم انما كان بتأثير الشمس . إلا أنا نقول :

الاجسام متماثلة فى تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول : فهو أن الأجسام متماثلة فى كونها أجساما ومتحيزة ، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا فى مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول : ذلك الأمر إما أن يكون محلا للجسمية أو حالا فيها أو لا محلا لها ولا حالا فيها . والأول : باطل لأنه يقتضى كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزا ومختصا بحيز كان محل الجسم غير الجسم وهو محال ، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل فى الحيز حالا فى محل لا تعلق له بشىء من الاحياز والجهات ، وذلك مدفوع فى بديهة العقل . والثانى : أيضا باطل لأن على هذا التقدير : الذوات هى الأجسام وما به قد حصلت المخالفة هو الصفات وكل مايصح على الشىء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة فى تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها مايصح على الآخر وهو المطلوب . والثالث : وهو القول بأن ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه ، وفساد هذا القسم ظاهر . فثبت بهذا البرهان أن الاجسام متماثلة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل ما يصح على أحد المثلين فانه يصح أيضا على المثل الثانى . وإذا استوت الأجسام باسرها فى قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس لهذه الاضاءة وهذه الانارة لابد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار . وإذا ثبت هذا كان فالق الاصباح فى الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب ، والله أعلم .

﴿الوجه الرابع﴾ فى تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم . بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمى والنور محض الوجود . فاذا أظلم الليل حصل الخوف والفزع فى قلب الكل فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأموات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ورفعت التفعيلات فاذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكأنه نفخ فى الصور مادة الحياة وقوة الأدراك فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور . وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوة الحس والحركة فى الحيوانات أكمل . ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان النور هو السبب الأصلى لحصول هذه الأحوال كان تأثير قدرة الله تعالى فى تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم .

إذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالقا للاصباح فى كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى أجل أقسام الدلائل ، وفى كونه فضلا ورحمة وإحسانا من الله تعالى على الخلق أجل الاقسام وأشرف الانواع

فهذا ما حضرنا فى تقرير دلالة قوله تعالى (فالق الاصباح) على وجود الصانع القادر المختار الحكم . والله أعلم .

ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول : إنه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد ، وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك ، وفالق ظلمات العالم الجسمانى بتخليص النفس القدسية إلى صبحة عالم الافلاك ، وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق فى معرفة مدبر المحدثات والمبدعات .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير (الاصباح) وجوه : الأول : قال الليث : الصبح والصباح هما أول النهار وهو الاصباح أيضا . قال تعالى (فالق الاصباح) يعنى الصبح . قال الشاعر :

أفنى رياحا وبنى رياح تناسخ الامساء والاصباح

﴿والقول الثانى﴾ أن (الاصباح) مصدر سمى به الصبح .

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : أن يكون المراد فالق ظلمة الإصباح ، وذلك لأن الافق من الجانب الشمالى والغربى والجنوبى مملوء من الظلمة . والنور إنما ظهر فى الجانب الشرقى فكان الافق كان بحرا مملوأ من الظلمة . ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولا من النور فيه ، والحاصل أن المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف . والثانى : أنه تعالى كما يشق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله (فالق الاصباح) أى فالق الاصباح ببياض النهار . والثالث : أن ظهور النور فى الصباح انما كان لأجل أن الله تعالى فاق تلك الظلمة فقوله (فالق الاصباح) أى مظهر الاصباح إلا أنه لما كان المقتضى لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لاجرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب . الرابع : قال بعضهم : الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وجاعل الليل سكنا﴾ فاعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد . فأولها : ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم . وثانيها : قوله (وجاعل الليل سكنا) وفيه مباحث :

﴿المبحث الأول﴾ قال صاحب الكشاف : السكن مايسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل : للنار سكن لأنه يستأنس بها ألا تراهم سموها

المؤنسة . ثم إن الليل يطمئن اليه الانسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل .

فان قيل : أليس أن الخلق يبقون فى الجنة فى أهنأ عيش ، وألذ زمان مع أنه ليس هناك ليل ؟ فعلمنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضروريات اللذة والخير فى الحياة قلنا : كلامنا فى أن الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم ، أما فى الدار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق .

﴿المبحث الثانى﴾ قرأ عاصم والكسائى (وجعل الليل) على صيغة الفعل ، والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور قبله اسم الفاعل ، وهو قوله (فالق الحب . وفالق الأصباح) وجاعل أيضا اسم الفاعل . ويجب كون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه ، وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله (والشمس والقمر) منصوبان ولابد لهذا النصب من عامل ، وما ذاك إلا أن يقدر قوله (وجعل) بمعنى وجاعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب .

وأما قوله تعالى ﴿والشمس والقمر حسبانا﴾ ففيه مباحث .

﴿المبحث الأول﴾ معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره فى سورة يونس فى قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال فى سورة الرحمن (الشمس والقمر بحسبان) وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة فى سنة ، وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة فى شهر ، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم فى الفصول الأربعة ، وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار ، وحصول الغلات ، ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع ، لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله (والشمس والقمر حسبانا)

﴿المبحث الثانى﴾ فى الحسبان قولان : الأول : وهو قول أبى الهيثم أنه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشهاب وشهبان . والثانى : أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان . وقال صاحب الكشاف : الحسبان بالضم مصدر حسب ، كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب ، ونظيره الكفران والغفران والشكران .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب ، لأن حساب الأوقات لا يعلم الا بدورهما وسيرهما .

﴿المبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف (والشمس والقمر) قرئا بالحركات الثلاث ، فالنصب

وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِى ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٩٧»

على اضمار فعل دل عليه قوله (جاعل الليل) أى وجعل الشمس والقمر حسبانا ، والجر عطف على لفظ الليل ، والرفع على الابتداء ، والخبر محذوف تقديره ، والشمس والقمر مجعولان حسبانا : أى محسوبان .

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾ والعزيز إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه ، ومعناه أن تقدير إجرام الأفلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة ، وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة فى البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ فى جميع المعلومات من الكليات والجزئيات ، وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصة ، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة ، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهى من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى خلقها لتهتدى الخلق بها إلى الطرق والمسالك فى ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التى يريدون المرور فيها

﴿الوجه الثانى﴾ وهو أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة ، وانما يستدلون بحركة الشمس فى النهار على القبلة ، ويستدلون بأحوال الكواكب فى الليالى على معرفة القبلة

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى ذكر فى غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء ، فقال (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا) وقال تعالى (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال (والسماء ذات البروج)

﴿الوجه الرابع﴾ أنه تعالى ذكر فى منافعها كونها رجوما للشياطين .

﴿الوجه الخامس﴾ يمكن أن يقال : لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر أى فى ظلمات التعطيل والتشبيه ، فان المعطل ينفى كونه فاعلا مختارا ، والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدى بها فى هذين النوعين من الظلمات ، أما الاهتداء بها فى ظلمات بر التعطيل ، فذلك لأنا نشاهد هذه الكواكب مختلفة فى صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة ، والثوابت بعضها فى المنطقة وبعضها فى القطبين ، وأيضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة ، وأيضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء ، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء ، وأيضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب .

إذا عرفت هذا فنقول : قد دللنا على أن الأجسام متماثلة ، وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على أن ذلك ليس إلا بتقدير الفاعل المختار فهذا وجه الاهتداء بها فى ظلمات بر التعطيل . وأما وجه الاهتداء بها فى ظلمات بحر التشبيه فلأنا نقول إنه لا عيب يقدح فى إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض ، وأيضا إنها متناهية ومحدودة ، وأيضا إنها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوبا فى الالهية امتنع الطعن فى إلهيتها ، وإن كانت عيوبا فى الالهية وجب تنزيه الاله عنها بأسرها فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة ، فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب فى بر التعطيل وبحر التشبيه ، وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ إلى مجازه إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى

﴿الوجه السادس﴾ فى منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى فى قوله (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فنبه على سبيل الاجمال على أن فى وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة ، وليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى فى ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ، ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم . قال (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) وفيه وجوه

الأول : المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات فى ظلمات البر والبحر ، فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم ، وكمال قدرته وعلمه . الثانى : أن يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) نظير قوله تعالى فى سورة البقرة (إن فى خلق السموات والأرض) إلى قوله (لآيات لقوم يعقلون) وفى آل عمران فى قوله (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) والثالث : أن يكون المراد من قوله

وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ «٩٨»

(لقوم يعلمون) لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد إلى الغائب .

قوله تعالى ﴿وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله وكمال قدرته وعلمه ، وهو الاستدلال بأحوال الانسان فنقول لا شبهة فى أن النفس الواحدة هى آدم عليه السلام وهى نفس واحدة . وحواء مخلوقة من ضلع من أضلاعه . فصار كل الناس من نفس واحدة وهى آدم .

فان قيل : فما القول فى عيسى ؟

قلنا : هو أيضاً مخلوق من مريم التى هى مخلوقة من أبويها .

فان قالوا : أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك ؟

قلنا : كلمة «من» تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف فى صحة هذا اللفظ . قال القاضى : فرق بين قوله (أنشأكم) وبين قوله (خلقكم) لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء . ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظهر من الأبوين ، كما يقال : فى النبات إنه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء . وأما قوله (فمستقر ومستودع) ففيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف والباقون بفتحها قال أبو على الفارسى . قال سيبويه ، يقال : قر فى مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر «منكم» أى منكم مستقر . ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المقر . وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمر «منكم» بل يكون خبره «لكم» فيكون التقدير لكم مقر وأما المستودع فان استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيداً ألفاً وأودعت مثله ، فالمستودع يجوز أن يكون اسما للانسان الذى استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ مستقراً بفتح القاف جعل المستودع مكاناً ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ (فمستقر) بالكسر، فالمعنى: منكم مستقر ومنكم مستودع ، والتقدير : منكم من استقر ومنكم من استودع . والله أعلم .

﴿المبحث الثانى﴾ الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع فالشيء الذى حصل فى موضع ولايكون على شرف الزوال يسمى مستقراً فيه ، وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعا لأن المستودع فى معرض أن يسترد فى كل حين وأوان .

إذا عرفت هذا فنقول : كثر اختلاف المفسرين فى تفسير هذين اللفظين على أقوال : فالأول: وهو المنقول عن ابن عباس فى أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب : كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ (ونقر فى الأرحام مانشاء) ومما يدل أيضاً على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لاتبقى فى صلب الأب زماناً طويلا والجنين يبقى فى رحم الأم زمانا طويلا ، ولما كان المكث فى الرحم أكثر مما فى صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث فى الرحم أولى .

﴿والقول الثانى﴾ أن المستقر صلب الأب والمستودع رحم الأم ، لأن النطفة حصلت فى صلب الأب لامن قبل الغير وهى حصلت فى رحم الأم بفعل الغير ، فحصول تلك النطفة فى الرحم من قبل الرجل مشبه بالوديعة لأن قوله (فمستقر ومستودع) يقتضى كون المستقر متقدماً على المستودع وحصول النطفة فى صلب الأب مقدم على حصولها فى رحم الأم ، فوجب أن يكون المستقر مافى أصلاب الآباء ، والمستودع مافى أرحام الأمهات .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة ، وإن كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل فى أحوال الانسان بعد الموت وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة . فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لايبعد تشبيهها بالوديعة التى تكون مشرفة على الزوال والذهاب .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول الأصم . إن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها ، والمستودع الذى لم يخلق بعد وسيخلق .

﴿والقول الخامس﴾ للأصم أيضاً المستقر من استقر فى قرار الدنيا والمستودع من فى القبور حتى يبعث . وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر فى القبر ومستودع فى الدنيا .

﴿القول السادس﴾ قول أبى مسلم الأصبهانى أن التقدير هو الذى أنشأكم من نفس واحدة

فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد فى صلبه وإنما تستقر هناك وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة . والله أعلم .

﴿المبحث الثالث﴾ مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ، ثم اختلفوا فى المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول . الأشخاص الانسانية متساوية فى الجسمية ومختلفة فى الصفات التى باعتبارها حصل التفاوت فى المستقر والمستودع والاختلاف فى تلك الصفات لابد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها وإلا لامتنع حصول التفاوت فى الصفات ، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الآية فى الدلالة قوله تعالى (واختلاف ألسنتكم وألوانكم)

ثم قال تعالى ﴿قد فصلنا الايات لقوم يفقهون﴾ والمراد من هذا التفصيل أنه بين هذه الدلائل على وجه الفصل للبعض عن البعض . ألا ترى أنه تعالى تمسك أولا بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ، ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه ، ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الانسان فقدميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض ، وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون ، وفيه ابحاث : الأول : قوله (لقوم يفقهون) ظاهره مشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة .

وجواب أهل السنة : أن اللام لام العاقبة ، أو يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض . والثانى : أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه ، والفهم والايمان . وما أراد بأحد منهم الكفر . وهذا قول المعتزلة .

وجواب أهل السنه : أن المراد منه كأنه تعالى يقول : إنما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم ، وهم المؤمنون لاغير . والثالث : أنه تعالى ختم الآية السابقة ، وهى الآية التى استدل فيها بأحوال النجوم بقوله (يعلمون) وختم آخر هذه الآية بقوله (يفقهون) والفرق أن إنشاء الانس من واحدة ، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً ، فكان ذكر الفقه ههنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم . والله أعلم .

وَهُوَ الَّذِى أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِى ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «٩٩»

قوله تعالى ﴿وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا مترا كبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه إحسانه إلى خلقه .

واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل فهى أيضاً نعم بالغة ، وإحسانات كاملة ، والكلام إذا كان دليلا من بعض الوجوه ، وكان إنعاما وإحسانا من سائر الوجوه ،كان تأثيره فى القلب عظيما ، وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى طريق الحق لا ينبغى أن يعدل عن هذه الطريقة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله تعالى (وهو الذى أنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء ، وعند هذا اختلف الناس ، فقال أبو على الجبائى فى تفسيره : أنه تعالى ينزل الماء من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . قال لأن ظاهر النص يقتضى نزول المطر من السماء ، والعدول عن الظاهر إلى التأويل ، إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن ، وفى هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء ، فوجب إجراء اللفظ على ظاهره .

وأما قول من يقول : إن البخارات الكثيرة تجتمع فى باطن الأرض . ثم تصعد وترتفع إلى الهواء ، فينعقد الغيم منها ويتقاطر ، وذلك هو المطر ، فقد احتج الجبائى على فساده من وجوه : الأول : أن البرد قد يوجد فى وقت الحر ، بل فى صميم الصيف ، ونجد المطر فى أبرد وقت ينزل غير جامد ، وذلك يبطل قولهم .

ولقائل أن يقول : إن القوم يجيبون عنه فيقولون : لاشك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد ، فنى وقت الصيف يستولى الحر على ظاهر السحاب ، فيهرب البرد إلى باطنه ، فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع ، فيحدث البرد ، وأما فى وقت برد الهواء يستولى البرد على ظاهر السحاب ، فلا يقوى البرد فى باطنه ، فلاجرم لاينعقد جمدا بل ينزل ماء ، هذا ماقالوه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم ، فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد فى صميم الشتاء ، فتلك الطبقة باردة جدا ، والهواء المحيط بالأرض أيضاً بارد جدا ، فوجب أن يشتد البرد ، وأن لايحدث المطر فى الشتاء البتة ، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث فسد قولكم ، والله أعلم .

﴿الحجة الثانية﴾ مما ذكره الجبائى أنه قال : إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء ، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزججة . أما إذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير ، فاذا تصاعدت البخارات فى الهواء ، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات ، وجب أن لا يحصل منها شىء من الماء . ولقائل أن يقول : القوم يجيبون عنه : بأن هذه البخارات إذا تصاعدت وتفرقت ، فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت ، والبرد يوجب الثقل والنزول ، فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى النزول ، والعالم كرى الشكل ، فلما رجعت من الصعود إلى النزول ، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت ، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الأمطار .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماذكره الجبائى قال : لو كان تولد المطر من صعود البخارات ، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار ، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد قولهم . قال : فثبت بهذه الوجوه ، أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض ، ثم قال : والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول ، لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة ، وإذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ، وحينئذ لامعنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى ، فلهذا السبب احتالوا فى تكوين كل شىء عن مادة معينة ، وأما المسلمون . فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة ، وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء وأراد ، فعند هذا لاحاجة إلى استخراج هذه التكلفات ، فثبت أن ظاهر القرآن يدل فى هذه الآية على أن الماء انما ينزل من السماء ، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر ، فوجب القول بحمله على ظاهره ، ومما يؤكد ما قلناه : أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء . قال تعالى

(وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وقال (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وقال (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) فثبت أن الحق ، أنه تعالى ينزل المطر من السماء بمعنى أنه يخلق هذه الاجسام فى السماء . ثم ينزلها إلى السحاب . ثم من السحاب إلى الأرض .

﴿ والقول الثانى ﴾ المراد إنزال المطر من جانب السماء ماء .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنزل من السحاب ماء وسمى الله تعالى السحاب سماء ، لأن العرب تسمى كل مافوقك سماء كسماء البيت ، فهذا ما قيل فى هذا الباب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل الواحدى فى البسيط عن ابن عباس : يريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها ملك ، والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة فى تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول ، فأما أن يكون معه ملك من ملائكة السموات ، فالقول به مشكل والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) فيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ ظاهر قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء ، وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه ، وقد بالغنا فى تحقيق هذه المسألة فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فلا فائدة فى الاعادة .

﴿ البحث الثانى ﴾ قال الفراء : قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) ظاهره يقتضى أن يكون لكل شىء نبات . وليس الأمر كذلك ، فكان المراد فأخرجنا به نبات كل شىء له نبات ، فاذا كان كذلك ، فالذى لانبات له لايكون داخلا فيه .

﴿ البحث الثالث ﴾ قوله (فأخرجنا به) بعد قوله (أنزل) يسمى التفاتا . ويعد ذلك من الفصاحة .

واعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة . وما بينوا أنه من أى الوجوه يعد من هذا الباب ؟ وأما نحن فقد أطنبنا فيه فى تفسير قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة) فلا فائدة فى الاعادة .

﴿ والبحث الرابع ﴾ قوله (فأخرجنا) صيغة الجمع . والله واحد فرد لاشريك له ، إلا أن الملك العظيم إذا كنى عن نفسه ، فانما يكنى بصيغة الجمع ، فكذلك ههنا . ونظيره قوله (إنا أنزلناه . إنا أرسلنا نوحا . إنا نحن نزلنا الذكر)

أما قوله ﴿ فأخرجنا منه خضرا ﴾ فقال الزجاج : معنى خضر ، كمعنى أخضر ، يقال اخضر

فهو أخضر وخضر، مثل اعور فهو أعور وعور . وقال الليث : الخضر فى كتاب الله هو الزرع وفى الكلام كل نبات من الخضر ، وأقول انه تعالى حصر النبت فى الآية المتقدمة فى قسمين: حيث قال : (ان الله فالق الحب والنوى) فالذى ينبت من الحب هو الزرع، والذى ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة أيضا فى هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع ، وهو المراد بقوله (فأخرجنا منه خضرا) وهو الزرع ، كما رويناه عن الليث . وقال ابن عباس : يريد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز ، والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذى يخرج أولا ويكون السنبل فى أعلاه وقوله (نخرج منه حبا متراكبا) يعنى يخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض فى سنبلة واحدة ، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض ، ويحصل فوق السنبلة أجسام دقيقة حادة كأنها الابر ، والمقصود من تخليقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة .

ولما ذكر ماينبت من الحب أتبعه بذكر ماينبت من النوى ، وهو القسم الثانى فقال (ومن النخل من طلعها قنوان دانية) وههنا مباحث :

﴿البحث الأول﴾ أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل ، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل . وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا

﴿البحث الثانى﴾ روى الواحدى عن أبى عبيدة أنه قال : أطلعت النخل إذا أخرجت طلعها وطلعها كيزانها قبل أن ينشق عن الاغريض ، والاغريض يسمى طلعا أيضا . قال والطلع أول مايرى من عذق النخلة ، الواحدة طلعة . وأما (قنوان) فقال الزجاج . القنوان جمع قنو . مثل صنوان وصنو . وإذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون ، فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب فى النون للجمع

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول : قوله (قنوان دانية) قال ابن عباس : يريد العراجين التى قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها . وروى عنه أيضا انه قال : قصار النخل اللاصقة عذوقها بالأرض قال الزجاج : ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثانى كما قال (سرابيل تقيكم الحر) ولم يقل سرابيل تقيكم البرد ، لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثانى ، فكذا ههنا وقيل أيضا: ذكر الدانية فى القريبة ، وترك البعيدة لأن النعمة فى القريبة أكمل وأكثر .

﴿والبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف (قنوان) رفع بالابتداء (ومن النخل) خبره (ومن طلعها) بدل منه كأنه قيل : وحاصلة من طلع النخل قنوان ، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا لدلالة

أخرجنا عليه تقديره، ومخرجة من طلع النخل قنوان. ومن قرأ يخرج منه (حب متراكب) كان (قنوان) عنده معطوفا على قوله (حب) وقرئ (قنوان) بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع كركب لأن فعلان ليس من باب التكسير.

ثم قال تعالى ﴿وجنات من أعناب والزيتون والرمان﴾ وفيه أبحاث.

﴿البحث الأول﴾ قرأ عاصم (جنات) بضم التاء، وهي قراءة علي رضي الله عنه: والباقون (جنات) بكسر التاء. أما القراءة الأولى فلها وجهان: الأول: أن يراد، وثم جنات من أعناب أي مع النخل والثاني: أن يعطف على (قنوان) على معنى وحاصلة أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب وأما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله (نبات كل شيء) والتقدير: وأخرجنا به جنات من أعناب، وكذلك قوله (والزيتون والرمان) قال صاحب الكشاف: والاحسن أن ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى (والمقيمين الصلاة) لفضل هذين الصنفين.

﴿البحث الثاني﴾ قال الفراء: قوله (والزيتون والرمان) يريد شجر الزيتون، وشجر الرمان كما قال (واسأل القرية) يريد أهلها.

﴿البحث الثالث﴾ اعلم انه تعالى ذكر ههنا أربعة أنواع من الأشجار. النخل والعنب والزيتون والرمان، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء، وثمار الأشجار فواكه، والغذاء مقدم على الفاكهة، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر أنواع النبات، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «أكرموا عمتكم النخلة، فانها خلقت من بقية طينة آدم» وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه، وذلك لأنه من أول مايظهر يصير منتفعا به إلى آخر الحال فأول مايظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة المطعم، وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه، ثم بعده يظهر الحصرم، وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى، وقد يتخذ الحصرم أشربة لطيفة المذاق نافعة لأصحاب الصفراء، وقد يتخذ الطبيخ منه، فكأنه ألذ الطبائخ الحامضة، ثم إذا تم العنب فهو ألذ الفواكه وأشهاها، ويمكن ادخار العنب المعلق سنة أو أقل أو أكثر، وهو في الحقيقة ألذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتناولات، وهي الزبيب والدبس والخمر والخل، ومنافع هذه الأربعة لا يمكن ذكرها إلا في المجلدات، والخمر، وإن كان الشرع قد حرمها. ولكنه تعالى قال في صفتها (ومنافع للناس) ثم قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) فأحسن ما في العنب عجمه. والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة، فثبت أن العنب كأنه سلطان الفواكه، وأما الزيتون

فهو أيضا كثير النفع لأنه يمكن تناوله كما هو ، وينفصل أيضا عنه دهن كثير عظيم النفع فى الأكل وفى سائر وجوه الاستعمال . وأما الرمان فحاله عجيب جدا ، وذلك لأنه جسم مركب من أربعة أقسام : قشره وشحمه وعجمه وماؤه

أما الأقسام الثلاثة الأول وهى : القشر والشحم والعجم ، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة عفصة قوية فى هذه الصفات ، وأما ماء الرمان ، فبالضد من هذه الصفات . فانه ألذ الأشربة وألطفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدها مناسبة للطباع المعتدلة ، وفيه تقوية للمزاج الضعيف ، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه ، فاذا تأملت فى الرمان وجدت الأقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الأرضية ، ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكأنه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين ، فكانت دلالة القدرة والرحمة فيه أكمل وأتم .

واعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تفى بشرحها مجلدات ، فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربعة التى هى أشرف أنواع النبات ، واكتفى بذكرها تنبيها على البواقى ، ولما ذكرها قال تعالى (مشتبها وغير متشابه) وفيه مباحث : الأول : فى تفسير (مشتبها) وجوه : الأول : أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة فى اللون والشكل ، مع أنها تكون مختلفة فى الطعم واللذة ، وقد تكون مختلفة فى اللون والشكل ، مع أنها تكون متشابهة فى الطعم واللذة ، فان الأعناب والرمان قد تكون متشابهة فى الصورة واللون والشكل . ثم إنها تكون مختلفة فى الحلاوة والحموضة وبالعكس . الثانى : أن أكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابها فى الطعم والخاصية . وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فانه يكون مختلفا فى الطعم ، والثالث : قال قتادة : أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه . أما ثمارها فتكون مختلفة ، ومنهم من يقول : الأشجار متشابهة والثمار مختلفة ، والرابع : أقول إنك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة إلا حبات مخصوصة منها بقيت على أول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة . وعلى هذا التقدير : فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه .

﴿والبحث الثانى﴾ يقال : اشتبه الشيآن وتشابها كقولك استويا وتساويا ، والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا ، وقرىء (متشابها وغير متشابه)

﴿والبحث الثالث﴾ إنما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين إما اكتفاء بوصف أحدهما ، أو على تقدير : والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله :

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريا ومن أجل الطوى رمانى

ثم قال تعالى ﴿انظروا إلى ثمره اذا أثمر وينعه﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ حمزة والكسائى (ثمره) بضم الثاء والميم ، وقرأ أبو عمرو (ثمره) بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم . أما قراءة حمزة والكسائى : فلها وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ وهو الأبين أن يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا : خشبة وخشب . قال تعالى (كأنهم خشب مسندة) وكذلك أكمة وأكم . ثم يخففون فيقولون أكم . قال الشاعر :

ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون جمع ثمرة على ثمار . ثم جمع ثمارا على ثمر فيكون ثمر جمع الجمع ، وأما قراءة أبى عمرو فوجهها أن تخفيف ثمر ثمر كقولهم : رسل ورسل . وأما قراءة الباقين فوجهها : أن الثمر جمع ثمرة ، مثل بقرة وبقر ، وشجرة وشجر ، وخرزة وخرز .

﴿والبحث الثانى﴾ قال الواحدى : الينع النضج . قال أبو عبيدة : يقال ينع يينع ، بالفتح فى الماضى والكسر فى المستقبل . وقال الليث : ينعت الثمرة بالكسر ، وأينعت فهى تينع وتونع إيناعا وينعا بفتح الياء ، وينعا بضم الياء ، والنعت يانع ومونع . قال صاحب الكشاف : وقرئ (وينعه) بضم الياء ، وقرأ ابن محيصن (ويانعه)

﴿والبحث الثالث﴾ قوله (انظروا إلى ثمره اذا أثمر) أمر بالنظر فى حال الثمر فى أول حدوثها . وقوله (وينعه) أمر بالنظر فى حالها عند تمامها وكمالها ، وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التى هى تمام المقصود من هذه الآية . ذلك لأن هذه الثمار والأزهار تتولد فى أول حدوثها على صفات مخصوصة ، وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الأولى ، بل تنتقل إلى أحوال مضادة للأحوال السابقة ، مثل أنها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة ، وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة ، وربما كانت فى أول الأمر باردة بحسب الطبيعة ، فتصير فى آخر الأمر حارة بحسب الطبيعة ، فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ، وذلك السبب ليس هو تأثير الطبائع والفصول والأنجم والأفلاك ، لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متساوية متشابهة ، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ، ولما بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطبائع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة . ولما نبه الله سبحانه على ما فى هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال (إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) قال القاضى : المراد لمن يطلب الايمان بالله تعالى ، لأنه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ، ويحتمل أن يكون

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ «١٠٠»

وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره فى قوله (هدى للمتقين)

ولقائل أن يقول : بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية ، فكأن قائلا قال : لم وقع الاختلاف بين الخلق فى هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية ؟ فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان ، فكأنه قيل : هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله فى حقه بالايمان ، فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة أصلا ، فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ماذكرناه . والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الالهية ، وكمال القدرة والرحمة . ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبت لله شركاء ، واعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتوا الشريك لله فرق وطوائف .

﴿فالطائفة الأولى﴾ عبدة الأصنام فهم يقولون الأصنام شركاء لله فى العبودية ، ولكنهم معترفون بأن هذه الأصنام لاقدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين .

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين الذين يقولون ، مدبر هذا العالم هو الكواكب ، وهؤلاء فريقان منهم من يقول : إنها واجبة الوجود لذاتها ، ومنهم من يقول : أنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة ، وخالقها هو الله تعالى ، إلا أنه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الأسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم أن الخليل صلى الله عليه وسلم ناظرهم بقوله (لاأحب الآفلين) وشرح هذا الدليل قد مضى .

﴿والطائفة الثالثة﴾ من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والأرضين إلهان :

أحدهما فاعل الخير . والثانى فاعل الشر ، والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على مافيها من الفوائد . فروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) نزلت فى الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات ، وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور .

واعلم أن هذا القول الذى ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة فى هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره فى الآيات المتقدمة ، قال ابن عباس : والذى يقوى هذا الوجه قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون ، فبهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها ، وأقول : هذا مذهب المجوس ، وإنما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة ، لأن المجوس يلقبون بالزنادقة ، لأن الكتاب الذى زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى زندى . ثم عرب فقيل زنديق . ثم جمع فقيل زنادقة .

واعلم أن المجوس قالوا : كل مافى هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع مافيه من الشرور فهو من أهرمن ، وهو المسمى بابليس فى شرعنا ، ثم اختلفوا فالأكثرون منهم على أن أهرمن محدث ، ولهم فى كيفية حدوثه أقوال عجيبة ، والأقلون منهم قالوا : إنه قديم أزلى ، وعلى القولين فقد اتفقوا على أنه شريك لله فى تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس فهذا شرح ماقاله ابن عباس رضى الله عنهما .

فان قيل : فعلى هذا التقدير القوم أثبتوا لله شريكا واحدا وهو إبليس ، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء ؟

والجواب : أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة ، وعسكر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة ، وهم أرواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات. والشياطين أيضاً فيهم كثرة عظيمة وهى تلقى الوساوس الخبيثة إلى الأرواح البشرية ، والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين . فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وخلقهم) إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله تعالى فى ملكه ، وتقريره من وجهين : الأول : أنا نقلنا عن المجوس أن الا كثرين منهم

معترفون بأن ابليس ليس بقديم بل هو محدث .

إذا ثبت هذا فنقول : أن كل محدث فله خالق وموجد ، وماذاك إلاالله سبحانه وتعالى فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بأن خالق ابليس هو الله تعالى ، ولما كان أبليس أصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح ، والمجوس سلموا أن خالقه هو الله تعالى ، فحينئذ قد سلموا أن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبائح والمفاسد ، وإذا كان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا لابد من إلهين يكون أحدهما فاعلا للخيرات ، والثانى يكون فاعلا للشرور لأن بهذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذى هو الشر الاعظم فقوله تعالى (وخلقهم) اشارة إلى أنه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس ، وإذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلا لأعظم الشرور ، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم : لابد للخيرات من إله ، وللشرور من إله آخر .

﴿والوجه الثانى﴾ فى استنباط الحجة من قوله (وخلقهم) ما بينا فى هذا الكتاب وفى كتاب الاربعين فى أصول الدين أن ماسوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث، ينتج أن ماسوى الواحد الأحد الحق فهو محدث ، فيلزم القطع بأن ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث . وحصول الوجود بعد العدم ، وحينئذ يعود الالزام المذكور على ماقررناه ، فهذا تقرير المقصود الأصلى من هذه الآية وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) معناه : وجعلوا الجن شركاء لله .

فان قيل : فما الفائدة فى التقديم ؟

قلنا : قال سيبويه : إنهم يقدمون الأهم الذى هم بشأنه أعنى ، فالفائدة فى هذا التقديم استعظام أن يتخذ لله شريك سواء كان ملكا أو جنيا أو إنسيا أو غير ذلك. فهذا هو السبب فى تقديم اسم الله على الشركاء .

إذا عرفت هذا فنقول : قرىء (الجن) بالنصب والرفع والجر ، أما وجه النصب فالمشهور أنه بدل من قوله (شركاء) قال بعض المحققين : هذا ضعيف لأن البدل مايقوم مقام المبدل ، فلو قيل : وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الأولى جعله عطف بيان . وأما وجه القرءاء بالرفع فهو أنه لما قيل (وجعلوا لله شركاء) فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح أن يراد به الجن والأنس والحجر والوثن فكانه قيل ومن أولئك الشركاء ؟ فقيل : الجن . وأما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التى هى للتبيين .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه : فالأول : ماذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير والثانى فاعل الشر .

﴿والقول الثانى﴾ أن الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة ، وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم ، لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة مستترون عن الأعين ، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله ؟ قولهم بجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى ، ولعله يقال : إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهى مدبرة لأحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشرك .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين أن المراد : أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام ، وإلى القول بالشرك ، فقبلوا من الجن هذا القول وأطاعوهم ، فصاروا من هذا الوجه قائلين : يكون الجن شركاء لله تعالى . وأقول : الحق هو القول الأول . والقولان الأخيران ضعيفان جدا . أما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله ، فهذا باطل من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) فالقول باثبات البنات لله ليس إلا قول من يقول الملائكة بنات الله ، فلو فسرنا قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) بهذا المعنى يلزم منه التكرار فى الموضع الواحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

﴿الوجه الثانى﴾ فى إبطال هذا التفسير أن العرب قالوا : الملائكة بنات الله ، وإثبات الولد لله غير ، وإثبات الشريك له غير ، والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما فى قوله (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان أحدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل فى هذه السورة عبثا .

﴿الوجه الثالث﴾ أن القائلين بيزدان وأهرمن يصرحون باثبات شريك لإله العالم فى تدبير هذا العالم ، فصرف اللفظ عنه وحمله على إثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لايجوز .

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة : أن الكفار قبلوا قول الجن فى عبادة الأصنام ، فهذا فى غاية البعد لأن الداعى إلى القول بالشرك لايجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه ، وأيضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة ، لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء ، فثبت سقوط هذين القولين ، وظهر أن الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه .

وأما قوله تعالى ﴿وخلقهم﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (خلقهم) إلى ماذا يعود ؟ على قولين :

﴿فالقول الأول﴾ إنه عائد إلى (الجن) والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ، ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرمن محدث ، ثم إن فى المجوس من يقول إنه تعالى تفكر فى مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب ، فتولد الشيطان عن ذلك العجب ، ومنهم من يقول شك فى قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان ، فهؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث ، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى (وخلقهم) إشارة إلى هذا المعنى ، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا لله فى تدبير العالم ، لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق ، وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوى الكامل محال فى العقول .

﴿والقول الثانى﴾ أن الضمير عائد إلى الجاعلين ، وهم الذين أثبتوا الشركة بين الله تعالى وبين الجن ، وهذا القول عندى ضعيف لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناه على ماذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعاً تاما كاملا فى أبطال ذلك المذهب ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيهما : أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وأقرب المذكورات فى هذه الآية هو الجن ، فوجب أن يكون الضمير عائدا اليه

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (وخلقهم) أى اختلاقهم للافك . يعنى ؛ وجعلو الله خلقهم حيث نسبوا ذبائحهم إلى الله فى قولهم (والله أمرنا بها)

ثم قال ﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ أقول إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أثبتوا إبليس شريكا لله تعالى . ثم بعد ذلك حكى عن أقوام آخرين أنهم أثبتوا لله بنين وبنات . أما الذين أثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود وأما الذين أثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله (بغير علم) كالتنبيه على ماهو الدليل القاطع فى فساد هذا القول وفيه وجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ أن الاله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته ، فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لايكون ، فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له فى وجوده بالآخر ، ومن كان كذلك لم يكن والد له البتة لأن الولد مشعر بالفرعية والحاجة وأما إن كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته ، ومن كان كذلك فيكون عبدا له لاولدا له ،فثبت أن من عرف أن الاله ماهو ، امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين .

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «١٠١»

﴿الحجة الثانية﴾ أن الولد يحتاج اليه أن يقوم مقامه بعد فنائه ، وهذا إنما يعقل فى حق من يفنى ، أما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد فى حقه .

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من أجزاء الوالد ، وذلك إنما يعقل فى حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض أجزائه عنه ، وذلك فى حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال ، فحاصل الكلام ان من علم ان الاله ماحقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) إشارة إلى هذه الدقيقة

﴿البحث الثانى﴾ قرأ نافع (وخرقوا) مشددة الراء . والباقون (خرقوا) خفيفة الراء . قال الواحدى : الاختيار التخفيف ، لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير .

﴿البحث الثالث﴾ قال الفراء : معنى (خرقوا) افتعلوا وافتروا . قال : وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا ، وافتروا واحد . وقال الليث . يقال : تخرق الكذب وتخلقه ، وحكى صاحب الكشاف : أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال : كلمة عربية كانت تقولها . كان الرجل إذا كذب كذبة فى نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقها ، والله أعلم . ثم قال : ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه . أى شقوا له بنين وبنات .

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ فقوله سبحانه تنزيه لله عن كل مالا يليق به . وأما قوله (وتعالى) فلا شك أنه لايفيد العلو فى المكان ، لأن المقصود ههنا تنزيه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة ، والعلو فى المكان لايفيد هذا المعنى . فثبت أن المراد ههنا التعالى عن كل اعتقاد باطل . وقول فاسد ،

فان قالوا : فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله «سبحانه» وبين قوله «وتعالى» فرق

قلنا : بل يبقى بينهما فرق ظاهر ، فان المراد بقوله سبحانه أن هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله (وتعالى) كونه فى ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه ، فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين ، والتعالى يرجع إلى صفته الذاتية التى حصلت له لذاته لا لغيره

قوله تعالى ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء

وهو بكل شيء عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين . شرع فى إقامة الدلائل على فساد قول من يثبت له الولد فقال (بديع السموات والأرض)

واعلم أن تفسير قوله (بديع السموات والأرض) قد تقدم فى سورة البقرة إلا أنا نشير ههنا إلى ما هو المقصود الأصلى من هذه الآية . فنقول : الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ، ولذلك فان من أتى فى فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها ، يقال : انه أبدع فيه

إذا عرفت هذا فنقول : ان الله تعالى سلم للنصارى أن عيسى حدث من غير أب ولا نطفة بل أنه إنما حدث ودخل فى الوجود . لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب

إذا عرفت هذا فنقول : المقصود من الآية أن يقال إنكم إما أن تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه أحدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة ووالد . وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الانسان ولدا لأبيه ، وإما أن تريدوا بكونه ولدا لله مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين

أما الاحتمال الأول : فباطل ، وذلك لأنه تعالى وان كان يحدث الحوادث فى مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسايط مخصوصة الا أن النصارى يسلمون أن العالم الأسفل محدث ، وإذا كان الأمر كذلك . لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولامدة ، واذا كان الأمر كذلك . وجب أن يكون إحداثه للسموات والأرض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والأرض كونه والدا لهما . ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق ، فثبت أن مجرد كونه مبدعا لعيسى عليه السلام لايقتضى كونه والدا له ، فهذا هو المراد من قوله (بديع السموات والأرض) وانما ذكر السموات والأرض فقط ولم يذكر ما فيهما لأن حدوث ما فى السموات والأرض ليس على سبيل الابداع ، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الابداع ، فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكر السموات والأرض . لا بذكر ما فى السموات والأرض ، فهذا إبطال الوجه الأول

وأما الاحتمال الثانى : وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتاد المعروف من الولادة فى الحيوانات ، فهذا أيضا باطل ويدل عليه وجوه

﴿الوجه الأول﴾ أن تلك الولادة لا تصح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه

جزء ويحتبس ذلك الجزء فى باطن تلك الصاحبة ، وهذه الاحوال انما تثبت فى حق الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة ، وكل ذلك على خالق العالم محال . وهذا هو المراد من قوله أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة .

﴿والوجه الثانى﴾ أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح فى حق من لا يكون قادراً على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد . أما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات ، فاذا أراد إحداث شىء قال له كن فيكون ، ومن كان هذا الذى ذكرنا صفته ونعته ، امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله (وخلق كل شىء)

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديما أو محدثا ، لاجائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته . وما كان واجب الوجود لذاته كان غنياً عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره ،فبقى أنه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا ، فنقول إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما أن يعلم أن له فى تحصيل الولد كمالا ونفعا أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك ، فان كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ، ومتى كان الداعى إلى ايجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك ، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزليا وهو محال ، وان كان الثانى فقد ثبت أنه تعالى عالم بأنه ليس له فى تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة فى الالهية ، واذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه البتة فى وقت من الأوقات ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) وفيه وجه آخر وهو أن يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة ، وقضاء الشهوة يوجب اللذة ، واللذة مطلوبة لذاتها ، فلو صحت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها ، وجب أن يقال إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت لأنه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوما ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يحصل تلك اللذة فى الأزل ، فلزم كون الولد أزليا ، وقد بينا أنه محال فثبت أن كونه تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى أزليا يمنع من صحة الولد عليه ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين ، فاما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل ، لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل ، فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذى هو غير متصور خوضاً فى محض الجهالة وأنه باطل ، فهذا هو المقصود من هذه الآية

ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «١٠٢»

ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا فى هذه المسألة كلاما يساويه فى القوة والكمال لعجزوا عنه ، فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾

اعلم أنه تعالى لما أقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب إلى الاشراك بالله ، وفصل مذاهبهم على أحسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به . ثم حكى مذهب من أثبت لله البنين والبنات ، وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ، ومنزه عن الأولاد والبنين والبنات ، فعند هذا صرح بالنتيجة فقال : ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل ماسواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدا فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد ، وهو الذى يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ، ويعلم حاجتهم ، وهو الوكيل لكل أحد على حصول مهماته ، ومن تأمل فى هذا النظم والترتيب فى تقرير الدعوة إلى التوحيد والتنزيه ، وإظهار فساد الشرك ، علم أنه لا طريق أوضح ولا أصلح منه . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف «ذلكم» إشارة إلى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدا ومابعده اخبار مترادفة ، وهى (الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء) أى ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه، على معنى أن من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ، ولا تعبدوا أحدا سواه .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى بين فى هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق إلى خالق وموجد ، ومحدث ، ومبدع ، ومدبر ، ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفى الشركاء ، والاضداد والانداد ، ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن نقل قول من أثبت لله شريكا ، فهذا القدر يكون أوجب الجزم بالتشريك من الجن ، ثم أبطله ، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحيد المحض حيث قال (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ماتقدم اقامة الدليل على وجود الخالق ، وتزييف دليل من أثبت لله شريكا ، فهذا

القدر كيف أوجب الجزم بالتوحيد المحض؟ فنقول : للعلماء فى إثبات التوحيد طرق كثيرة ، ومن جملتها هذه الطريقة . وتقريرها من وجوه : الأول : قال المتقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد . فالقول فيه متكافىء ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا : الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف فى كونه إلها للعالم ، ومدبرا له . وأما ان الزائد على الواحد ، فالقول فيه متكافىء ، فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته ، فلم يكن إثبات عدد أولى من إثبات عدد آخر ، فيلزم إما إثبات آلهة لا نهاية لها ، وهو محال ، أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أولى من سائر الاعداد ، وهو أيضا محال ، وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحيد .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذه الطريقة أن الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف فى تدبير العالم ، فلو قدرنا إلها ثانيا لكان ذلك الثانى إما أن يكون فاعلا وموجودا لشىء من حوادث هذا العالم أو لا يكون ، والأول باطل ، لأنه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله أحدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الآخر . وهو محال . وإن كان الثانى لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا ، وذلك لا يصلح للالهية .

﴿والوجه الثالث﴾ فى تقرير هذه الطريقة أن نقول : إن هذا الاله الواحد لابد ، وأن يكون كاملا فى صفات الالهية ، فلو فرضنا إلها ثانيا لكان ذلك الثانى إما أن يكون مشاركا للأول فى جميع صفات الكمال أو لا يكون ، فان كان مشاركا للأول فى جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزا عن الأول بأمر ما ، اذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والاثنينية ، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون . فان كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما ، وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال ، فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال ، وذلك نقصان . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الاله الواحد كاف فى تدبير العالم والايجاد ، وأن الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هى التى ذكرها الله تعالى ههنا فى تقرير التوحيد . وأما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أصحابنا بقوله (خالق كل شىء) على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد قالوا : أعمال العباد أشياء ، والله تعالى خالق كل شىء بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقا لها

واعلم أنا أطنبنا الكلام فى هذا الدليل فى كتاب الجبر والقـدر ، ونـكتفى ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة . قالت المعتزلة : هذا اللفظ ، وان كان عاما إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد خارجة عن هذا العموم . فأحدهما : أنه تعالى قال (خالق كل شيء فاعبدوه) فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله (خالق كل شيء) لصار تقدير الآية : أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى . ومعلوم أن ذلك فاسد . وثانيها : أنه تعالى إنمـا ذكر قوله (خالق كل شيء) فى معرض المدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مـدحا وثناء لأنه لا يليق به سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والـكفر . وثالثها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فعليها ، وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك ، وأنه لا مانع له البتة من الفعل والترك ، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان مخلوقا لله تعالى لمـا كان العبد مستقلا به ، لأنه إذا أوجده الله تعـالى امتنع منه الدفع ، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل . فلمـا دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت أن كونه كذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ثبت أن ذكر قوله (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) يوجب تخصيص ذلك العموم . ورابعها : ان هـذه الآية مـذكورة عقيب قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس فى إثبات الهين للعالم . أحدهما يفعل اللذات والخيرات ، والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك (لا إله إلا هو خالق كل شيء) يجب أن يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب ، وذلك إنمـا يكون إذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما فى هذا العالم من السباع والحشرات والأمراض والآلام ، فاذا حملنا قوله (خالق كل شيء) على هذا الوجه لم يدخل تحته أعمال العباد . قالوا : فثبت أن هذه الدلائل الأربعة توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى (خالق كل شيء)

والجواب : أنا نقول الدليـل العقلى القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية . وتقريره أن الفعل موقوف على الداعى وخالق الداعى هو الله تعالى ، ومجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل وذلك يقتضى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد ، وإذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلى القاطع زالت الشكوك والشبهات .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعـالى (خالق كل شيء فاعبدوه) يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الأشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسببية ، فهذا يقتضى أن يكون كونه تعالى خالقا للأشياء هو الموجب لكونه معبوداً على الاطلاق ، والاله

هو المستحق للمعبودية ، فهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض أصحابنا من أن الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج كثير من المعتزلة بقوله (خالق كل شيء) على نفى الصفات ، وعلى كون القرآن مخلوقا . أما نفى الصفات فلأنهم قالوا : لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال : إنهما قديمان . أو محدثان ، والأول باطل لأن عموم قوله (خالق كل شيء) يقتضى كونه خالقا لكل الأشياء أدخلنا التخصيص فى هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقا لنفسه ، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه ، والقول باثبات الصفات القديمة يقتضى مزيد التخصيص فى هذا العموم ، وأنه لا يجوز . والثانى : وهو القول بحدوث علم الله وقدرته . فهو باطل بالاجماع ، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى ، وأن ذلك محال . وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا . فقالوا : القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم ، فلزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى أقصى ما فى هذا الباب أن هذا العموم دخله التخصيص فى ذات الله تعالى ، إلا أن العام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص ، ولذلك فان دخول هذا التخصيص فى هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التمسك به فى إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

وجواب أصحابنا عنه : أنا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (وهو على كل شيء وكيل) المراد منه أن يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره ، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو ، وأنه لا مدبر إلا الله تعالى ، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب .

وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول : لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب . واذا كان الأمر كذلك ، فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة ، فتارة يعتمد على الأمير ، وتارة يرجع فى تحصيل مهماته إلى الوزير ، فحينئذ لا ينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحزان ، والحق تعالى قال (وهو على كل شيء وكيل) والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله ، ولا مصلح للمهمات إلا الله ، فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ، ولا يرجع فى مهم من المهمات إلا اليه .

﴿المسألة السابعة﴾ أنه قال : قبل هذه الآية بقليل (وخلق كل شيء) وقال ههنا (خالق كل شيء) وهذا كالتكرار .

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ «١٠٣»

والجواب من وجوه : الأول : أن قوله (وخلق كل شىء) إشارة إلى الماضى .

أما قوله ﴿خالق كل شىء﴾ فهو اسم الفاعل ، وهو يتناول الأوقات كلها ، والثانى : وهو التحقيق أنه تعالى ذكر هناك قوله (وخلق كل شىء) ليجعله مقدمة فى بيان نفى الأولاد ، وههنا ذكر قوله (خالق كل شىء) ليجعله مقدمة فى بيان أنه لامعبود إلا هو ، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحكاما كثيرة ونتائج مختلفة ، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ، ليفرع عليها فى كل موضع مايليق بها من النتيجة .

﴿المسألة الثامنة﴾ لقائل أن يقول : الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، فقوله (لا إله إلا هو) معناه لايستحق العبادة إلا هو ، فما الفائدة فى قوله بعد ذلك (فاعبدوه) فان هذا يوهم التكرير .

والجواب : قوله (لاإله إلا هو) أى لا يستحق العبادة إلا هو ، وقوله (فاعبدوه) أى لاتعبدوا غيره .

﴿المسألة التاسعة﴾ القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه ، كما قال تعالى (هل تعلم له سميا) فقال (ذلكم الله ربكم) أى الشىء الموصوف بالصفات التى تقدم ذكرها هو الله تعالى ، ثم قال بعده (ربكم) يعنى الذى يربيكم ويحسن اليكم بأصناف التربية ووجوه الاحسان ، وهى أقسام بلغت فى الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها ، كما قال (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها)

ثم قال ﴿لاإله إلا هو﴾ يعنى أنكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المتفضل المتكرم فاعلموا أنه لاإله سواه ولا معبود سواه .

ثم قال ﴿خالق كل شىء﴾ يعنى أنما صح قولنا : لاإله سواه ، لأنه لاخالق للخلق سواه ، ولا مدبر للعالم إلا هو ، فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد .

قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه : الأول : فى تقرير هذا المطلوب أن نقول : هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته .

واذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة .

﴿أما المقام الأول﴾ فتقريره : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) وذلك مما يساعد الخصم عليه ، وعليه بنوا استدلالهم فى إثبات مذهبهم فى نفى الرؤية .

واذا ثبت هذا فنقول : لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) ألاترىأن المعدوم لاتصح رؤيته . والعلوم والقدرة والارادة والروائح والطعوم لايصح رؤية شىء منها ، ولا مدح لشىء منها فى كونها بحيث لاتصح رؤيتها ، فثبت أن قوله (لاتدركه الأبصار) يفيد المدح ، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يفيد كونه تعالى جائز الرؤية ، وتمام التحقيق فيه أن الشىء اذا كان فى نفسه بحيث يمتنع رؤيته ، فحينئذ لايلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشىء . أما اذا كان فى نفسه جائز الرؤية ، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة . فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته .

واذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، والدليل عليه أن القائل قائلان: قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونه ، وقائل قال لايرونه ولا تجوز رؤيته . فأما القول بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لايراه أحد من المؤمنين فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان باطلا . فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية فى ذاته ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك ، وجب القطع بأن المؤمنين يرونه . فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية .

﴿الوجه الثانى﴾ أن نقول المراد بالابصار فى قوله (لاتدركه الابصار) ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة فى موضع من المواضع . بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله (لاتدركه الابصار) هو أنه لايدركه المبصرون وإذا كان كذلك كان قوله (وهو يدرك الابصار) المراد منه وهو يدرك المبصرين ، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الاشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله (وهو يدرك الابصار) يقتضى كونه تعالى مبصرا لنفسه ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية فى ذاته ، وكان تعالى يرى نفسه . وكل من قال إنه تعالى جائز الرؤية فى نفسه قال : إن المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على أنه جائز الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا : قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) المراد منه إما نفس البصر أو المبصر ، وعلى

التقديرين : فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه ، وكونه مبصرا لذات نفسه . وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الاستدلال بالآية أن لفظ (الابصار) صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهى تفيد الاستغراق فقوله (لا تدركه الابصار) يفيد أنه لايراه جميع الابصار ، فهذا يفيد سلب العموم ولايفيد عموم السلب .

إذا عرفت هذا فنقول : تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم فى بعض أفراد المجموع ، ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد أنه ضربه بعضهم .

فاذا قيل : إن محمدا صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس ، وكذا قوله (لا تدركه الابصار) معناه : أنه لا تدركه جميع الابصار ، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الابصار . أقصى مافى الباب أن يقال : هذا تمسك بدليل الخطاب . فنقول : هب أنه كذلك إلاأنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لايحصل الادراك لأحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا ، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب .

﴿الوجه الرابع﴾ فى التمسك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفى كان يقول : إن الله تعالى لايرى بالعين ، وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : دلت هذه الآية على تخصيص نفى إدراك الله تعالى بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشىء يدل على أن الحال فى غيره بخلافه ، فوجب أن يكون ادراك الله بغير البصر جائزا فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لاتصلح لذلك ثبت أن يقال : إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه ، فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها فى اثبات أن المؤمنين يرون الله فى القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية فى نفى الرؤية .

اعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين : الأول : أنهم قالوا : الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، بدليل أن قائلا لو قال أدركته ببصرى وما رأيته ، أو قال رأيته وما أدركته ببصرى فانه يكون كلامه متناقضا ، فثبت أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (لاتدركه الابصار) يقتضى أنه لا يراه شىء من الابصار فى شىء من الأحوال ، والدليل على صحة هذا العموم وجهان : الأول : يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال : لاتدركه الابصار إلا بصر فلان ، وإلا فى الحالة الفلانية والاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله . فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفى عن كل الاشخاص فى جميع الاحوال . وذلك يدل على أن أحدا لايرى الله تعالى فى شىء من الاحوال .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضى الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج تمسكت فى نصرة مذهب نفسها بهذه الآية ، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولاشك أنها كانت من أشد الناس علما بلغة العرب . فثبت أن هذه الآية دالة على النفى بالنسبة إلى كل الاشخاص وذلك يفيد المطلوب .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا : إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء ، وقوله بعد ذلك (وهو يدرك الابصار) أيضا مدح وثناء فوجب أن يكون قوله (لاتدركه الابصار) مدحا وثناء ، وإلا لزم أن يقال : إن ماليس بمدح وثناء وقع فى خلال ماهو مدح وثناء ، وذلك يوجب الركاكة وهى غير لائقة بكلام الله .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا فى حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله (لاتأخذه سنة ولانوم) وقوله (ليس كمثله شىء) وقوله (لم يلد ولم يولد) إلى غير ذلك . فوجب أن يقال كونه تعالى مرئيا محال .

واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لايكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنفى الظلم عن نفسه فى قوله (وما الله يريد ظلما للعالمين) وقوله (وما ربك بظلام للعبيد) مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم ، فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم . فهذا غاية تقرير كلامهم فى هذا الباب .

والجواب عن الوجه الأول من وجوه : الأول : لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه : أن لفظ الادراك فى أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى (قال أصحاب موسى انا لمدركون) أى لملحقون وقال (حتى إذا أدركه الغرق) أى لحقه ، ويقال : أدرك فلان فلانا ، وأدرك الغلام أى بلغ الحلم ، وأدركت الثمرة أى نضجت . فثبت أن الادراك هو الوصول إلى الشىء .

إذا عرفت هذا فنقول : المرئى إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته . صار كان ذلك الابصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكا ، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئى لم تسم تلك الرؤية إدراكا . فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان : رؤية مع الاحاطة . ورؤية لا مع الاحاطة . والرؤية مع الاحاطة هى المسماة بالادراك فنفى الادراك . يفيد نفى نوع واحد من

نوعى الرؤية ، ونفى النوع لايوجب نفى الجنس . فلم يلزم من نفى الادراك عن الله تعالى نفى الرؤية عن الله تعالى ، فهذا وجه حسن مقبول فى الاعتراض على كلام الخصم .

فان قالوا لما بينتم أن الادراك أمر مغاير للرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجوه الأربعة التى تمسكتم بها فى هذه الآية فى إثبات الرؤية على الله تعالى .

قلنا : هذا بعيد لأن الادراك أخص من الرؤية وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم . وأما نفى الأخص لايوجب نفى الأعم . فثبت أن البيان الذى ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الاعتراض أن نقول : هب أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، لكن لم قلتم أن قوله لاتدركه الأبصار يفيد عموم النفى عن كل الأشخاص وعن كل الأحوال وفى كل الأوقات ؟ وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفى فمعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لاتفيد عموم النفى بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفى العموم غير ، وعموم النفى غير ، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لايفيد إلا نفى العموم ، وبينا أن نفى العموم يوجب ثبوت الخصوص ، وهذا هو الذى قررناه فى وجه الاستدلال . وأما قوله إن عائشة رضى الله عنها تمسكت بهذه الآية فى نفى الرؤية فنقول : معرفة مفردات اللغة إنما تكتسب من علماء اللغة ، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه إلى التقليد ، وبالجملة فالدليل العقلى دل على أن قوله (لاتدركه الأبصار) يفيد نفى العموم . وثبت بصريح العقل أن نفى العموم مغاير لعموم النفى ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفى ، فسقط كلامهم

﴿الوجه الثالث﴾ أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق أيضاً ، وإذا كان كذلك فقوله (لاتدركه الأبصار) يفيد أن الأبصار المعهودة فى الدنيا لاتدركه ، ونحن نقول بموجبه فان هذه الأبصار وهذه الأحداق مادامت تبقى على هذه الصفات التى هى موصوفة بها فى الدنيا لاتدرك الله تعالى ، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلتم أن عند حصول هذه التغيرات لاتدرك الله ؟

﴿الوجه الرابع﴾ سلمنا أن الأبصار البتة لاتدرك الله تعالى فلم لايجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به ؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى فى التمسك بهذه الآية فائدة .

﴿الوجه الخامس﴾ هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام ، وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل

تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا ؟

﴿الوجه السادس﴾ أن نقول بموجب الآية فنقول : سلمنا أن الأبصار لاتدرك الله تعالى ، فلم قلتم إن المبصرين لايدركون الله تعالى ؟ فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول ، وأما الوجه الثانى فقد بينا أنه يمتنع حصول التمدح بنفى الرؤية لوكان تعالى فى ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لوكان بحيث تصح رؤيته ، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته ، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ، ثم نقول : إن النفى يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء . وذلك لأن النفى المحض والعدم الصرف لايكون موجباً للمدح والثناء. والعلم به ضرورى، بل إذا كان النفى دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء . قيل : بأن ذلك النفى يوجب المدح . ومثاله أن قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفى . فان الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفى فى حق البارى تعالى يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أبداً من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله (وهو يطعم ولا يطعم) يدل على كونه قائما بنفسه غنياً فى ذاته لأن الجماد أيضاً لا يأكل ولا يطعم .

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (لا تدركه الأبصار) يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء ، وذلك هو الذى قلناه ، فانه يفيد كونه تعالى قادراً على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته. وبهذا التقرير فان الكلام ينقلب عليهم حجة . فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن القاضى ذكر فى تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفى الرؤية وهى فى الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض فى علم الأصول ، ولما فعل القاضى ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها. ثم نذكر لأصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية. أما القاضى فقد تمسك بوجوه عقلية أولها : أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئى حاضراً وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهى أن لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئى مقابلا أو فى حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية ، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لا تحصل الرؤية جاز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها . وذلك يوجب السفسطة .

قالوا إذا ثبت هذا فنقول : إن انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة فى حق الله تعالى ممتنع ، فلو صحت رؤيته لوجب أن يكون المقتضى لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث تصح رؤيته . وهذان المعنيان حاصلان فى هذا الوقت . فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته فى هذا الوقت . وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أنه ممتنع الرؤية .

﴿والحجة الثانية﴾ أن كل ما كان مرئياً كان مقابلا أو فى حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك، فوجب أن تمتنع رؤيته .

﴿والحجة الثالثة﴾ قال القاضى : ويقال لهم كيف يراه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار وهذا يوجب أنه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب .

﴿والحجة الرابعة﴾ قال القاضى : إن قلتم إن أهل الجنة يرونه فى كل حال حتى عند الجماع وغيره فهو باطل ، أو يرونه فى حال دون حال وهذا أيضاً باطل ، لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد . وأيضاً فرؤيته أعظم اللذات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتهين لتلك الرؤية أبدا . فاذا لم يروه فى بعض الأوقات وقعوا فى الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة . فهذا مجموع ماذكره فى كتاب التفسير . واعلم أن هذه الوجوه فى غاية الضعف .

﴿أما الوجه الأول﴾ فيقال له هب أن رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئى وحصول سائر الشرائط واجبة ، فلم قلتم إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئى بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكم فى شىء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه ، والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه أحد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ فيقال له إن النزاع بيننا وبينك وقع فى أن الموجود الذى لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رؤيته أم لا ؟ فاما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهى أو تقولوا أنه علم استدلالى ، والأول باطل . لأنه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء . وأيضا فبتقدير أن يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة . وان كان الثانى فنقول : قولكم المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل إعادة لعين الدعوى ، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل لا تجوز رؤيته ، أن كل ما كان مرئيا فانه يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا فائدة فى هذا الكلام إلا اعادة الدعوى

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فيقال له لم لا يجوز أن يقال إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت ، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية فى عيون أهل الجنة ولا يخلقها

فى عيون أهل . النار فلو رجعت فى إبطال هـذا الكلام إلى أن تجويزه يفضى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها ، كان هـذا رجوعا إلى الطريقـة الأولى ، وقد سبق جوابها .

﴿وأما الوجه الرابع﴾ فيقال لم لا يجوز أن يقال : إن المؤمنين يرون الله تعالى فى حال دون حال . أما قوله فهذا يقتضى أن يقال: إنه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد ، فيقال هذا عود إلى أن الأبصار لا يحصل إلا عند الشرائط المذكورة ، وهو عود إلى الطريق الأول ، وقد سبق جوابه ، وقوله ثانيا: الرؤية أعظم اللذات ، فيقال له إنها وان كانت كذلك إلا أنه لا يبعد أن يقال إنهم يشتهونها فى حال دون حال ، بدليل أن سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل فى حال دون حال فكذا ههنا . فهذا تمـام الكلام فى الجواب عن الوجوه التى ذكرها فى هذا الباب .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعـالى ونحن نعدها هنا عدا ، ونحيل تقريرها إلى المواضع اللائقة بها . فالأول : أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى . والثانى : أنه تعـالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال (فان استقر مكانه فسوف ترانى) واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز ، وهذان الدليلان سيأتى تقريرهما إن شاء الله تعالى فى سورة الاعراف .

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) من الوجوه المذكورة .

﴿الحجة الرابعة﴾ التمسك بقوله تعـالى (للذين أحسنوا الحسنى) وزيادة وتقريره قد ذكرناه فى سورة يونس .

﴿الحجة الخامسة﴾ التمسك بقوله تعالى (فمن كان يرجوا لقاء ربه) وكذا القول فى جميع الآيات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر فى هذا التفسير مرارا وأطوارا

﴿الحجة السادسة﴾ التمسك بقوله تعالى (واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) فان إحدى القرا آت فى هذه الآية (ملكا) بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى . وعندى التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها .

﴿الحجة السابعة﴾ التمسك بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

﴿الحجة الثامنة﴾ التمسك بقوله تعـالى (ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى) وتقرير هذه الحجة سيأتى فى تفسير سورة النجم.

﴿الحجة التاسعة﴾ أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل

طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى (ولكم فيها ماتشتهى أنفسكم)

﴿الحجة العاشرة﴾ قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) دلت هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين ، والاقتصار فيها على النزل لايجوز ، بل لابد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالا من ذلك النزل ، وما ذاك إلا الرؤية .

﴿الحجة الحادية عشرة﴾ قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتى فى الموضع اللائق به من هذا الكتاب . وأما الأخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته» واعلم أن التشبيه وقع فى تشبيه الرؤية بالرؤية فى الجلاء والوضوح . لا فى تشبيه المرئى بالمرئى ، ومنها ما اتفق الجمهور عليه من أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فقال الحسنى هى الجنة ، والزيادة النظر إلى وجه الله ، ومنها أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ، ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب؟ومانسبه إلى البدعة والضلالة . وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلا فى رؤية الله تعالى ، فهذا جملة الكلام فى سمعيات مسألة الرؤية .

﴿المسألة الخامسة﴾ دل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) على أنه تعالى يرى الأشياء ويبصرها ويدركها . وذلك لأنه إما أن يكون المراد من الأبصار عين الأبصار . أو المراد منه المبصرين ، فان كان الأول . وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين ولأبصار المبصرين ، وكل من قال ذلك قال إنه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات . وإن كان الثانى وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين، فعلى كلا التقديرين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) يفيد الحصر معناه أنه تعالى هو يدرك الأبصار ولا يدركها غير الله تعالى ، والمعنى أن الأمر الذى به يصير الحى رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات ، أمر عجيب وماهية شريفة ، لايحيط العقل بكنهها. ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها ، فيكون المعنى من قوله (لاتدركه الأبصار) هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته ، وأن عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته ، فكلت الأبصار عن إدراكه ، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته ،

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِن رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ «١٠٤»

وكما أن شيئاً لا يحيط به ، فعلمه محيط بالكل ، وإدراكه متناول للكل ، فهذا كيفية نظم هذه الآية .

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (وهو اللطيف الخبير) اللطافة ضد الكثافة ، والمراد منه الرقة ، وذلك فى حق الله ممتنع ، فوجب المصير فيه إلى التأويل ، وهو من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ المراد لطف صنعه فى تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة ، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التى لا يعلمها أحد إلا الله تعالى .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه سبحانه لطيف فى الانعام والرأفة والرحمة .

﴿والوجه الثالث﴾ أنه لطيف بعباده ، حيث يثنى عليهم عند الطاعة ، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة .

﴿الوجه الرابع﴾ إنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم ، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم . وأما الخبير : فهو من الخبر وهو العلم ، والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصى والاقدام على القبائح ، وقال صاحب الكشاف (اللطيف) معناه : أنه يلطف عن أن تدركه الأبصار (الخبير) بكل لطيف ، فهو يدرك الأبصار ، ولا يلطف شىء عن ادراكه ، وهذا وجه حسن .

قوله تعالى ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما قرر هذه البيانات الظاهرة ، والدلائل القاهرة فى هذه المطالب العالية الشريفة الالهية . عاد إلى تقرير أمر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال (قد جاءكم بصائر من ربكم) والبصائر جمع البصيرة ، وكما أن البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التى فى الرأس ، فالبصيرة اسم للادراك التام الحاصل فى القلب . قال تعالى (بل الانسان على نفسه بصيرة) أى له من نفسه معرفة تامة ، وأراد بقوله (قد جاءكم بصائر من ربكم) الآيات المتقدمة ، وهى فى أنفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ، ووقف على حقائقها ، فلما كانت هذه الآيات أسبابا لحصول البصائر . سميت هذه الآيات أنفسها بالبصائر ، والمقصود من هذه الآية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به .

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «١٠٥»

﴿أما القسم الأول﴾ وهو الذى يتعلق بالرسول ، فهو الدعوة إلى الدين الحق ، وتبليغ الدلالة والبينات فيها ، وهو أنه عليه السلام ماقصر فى تبليغها وإيضاحها وإزالة الشبهات عنها ، وهو المراد من قوله (قد جاءكم بصائر من ربكم)

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو الذى لايتعلق بالرسول ، فاقدامهم على الايمان وترك الكفر ، فان هذا لايتعلق بالرسول ، بل يتعلق باختيارهم ، ونفعه وضره عائد إليهم ، والمعنى من أبصر الحق وآمن فلنفسه أبصر ، وإياها نفع ، ومن عمى عنه فعلى نفسه عمى وإياها ضر بالعمى (وما أنا عليكم بحفيظ) احفظ أعمالكم وأجازيكم عليها . إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى أحكام هذه الآية ، وهى أربعة ذكرها القاضى : فالأول : الغرض بهذه البصائر أن ينتفع بها اختيارا استحق بها الثواب لا أن يحمل عليها أو يلجأ إليها ، لأن ذلك يبطل هذا الغرض . والثانى : أنه تعالى إنما دلنا وبين لنا منافع ، وأغراض المنافع تعود الينا لالمنافع تعود إلى الله تعالى . والثالث : أن المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه ، ولم يؤت إلا من قبله لامن قبل ربه . والرابع : أنه متمكن من الأمرين ، فلذلك قال (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) قال : وفيه إبطال قول المجبرة فى المخلوق ، وفى أنه تعالى يكلف بلا قدرة .

واعلم أنه متى شرعت المعتزلة فى الحكمة والفلسفة والأمر والنهى ، فلاطريق فيه إلامعارضته بسؤال الداعى فانه يهدم كل مايذكرونه .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الابصار ههنا العلم ، ومن العمى الجهل ، ونظيره قوله تعالى (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال المفسرون قوله (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) معناه لا آخذكم بالايمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل . قالوا : وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال ، فلما أمر بالقتال صار حفيظا عليهم ، ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الآية ، وهو بعيد فكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة اليه ، والحق ماتقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ ، فوجب السعى فى تقليله بقدر الامكان

قوله تعالى ﴿وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون﴾

اعلم انه تعالى لما تمم الكلام فى الالهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع فى إثبات

النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ،

﴿فالشبهة الأولى﴾ قولهم يامحمد إن هذا القرآن الذى جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء ، وتنظمه من عند نفسك ، ثم تقرأه علينا ، وتزعم أنه وحى نزل عليك من الله تعالى ، ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة ، فهذا تقرير النظم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المراد من قوله (وكذلك نصرف الآيات) يعنى أنه تعالى يأتى بها متواترة حالا بعد حال ، ثم قال (وليقولوا درست) وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ حكى الواحدى : فى قوله درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمعى أصله من قولهم : درس الطعام إذا داسه ، يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة أهل الشام قال : ودرس الكلام من هذا أى يدرسه فيخف على لسانه ، والثانى : قال أبو الهيثم درست الكتاب أى ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه ، من قولهم درست الثوب أدرسه درسا فهو مدروس ودريس ، أى أخلقته ، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنه قد لان ، والدراسة الرياضة ، ومنه درست السورة حتى حفظتها ، ثم قال الواحدى : وهذا القول قريب مما قاله الأصمعى بل هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتليين .

﴿البحث الثانى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو دارست بالألف ونصب التاء ، وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرؤا عليك ، وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ، ويقوى هذه القراءة قوله تعالى (إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر (درست) أى هذه الاخبار التى تلوتها علينا قديمة قد درست وانمحت ، ومضت من الدرس الذى هو تعفى الأثر وإمحاء الرسم ، قال الأزهرى من قرأ (درست) فمعناه تقادمت أى هذا الذى تتلوه علينا قد تقادم وتطاول وهو من قولهم درس الأثر يدرس دروسا .

واعلم أن صاحب الكشاف روى ههنا قراآت أخرى : فاحداها : (درست) بضم الراء مبالغة فى (درست) أى اشتد دروسها . وثانيها (درست) على البناء المفعول بمعنى قدمت وعفت . وثالثها : (دارست) وفسروها بدارست اليهود محمدا . ورابعها (درس) أى درس محمد . وخامسها (دارسات) على معنى هى دارسات أى قديمات أو ذات درس كعيشة راضية .

﴿البحث الثالث﴾ «الواو» فى قوله (وليقولوا) عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الآيات لتلزمهم الحجة وليقولوا فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه .

﴿البحث الرابع﴾ اعلم أنه تعالى قال (وكذلك نصرف الآيات) ثم ذكر الوجه الذى لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران : أحدهما قوله تعالى (وليقولوا دارست) والثانى قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) أما هذا الوجه الثانى فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين أن الحكمة فى هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم . وإنما الكلام فى الوجه الأول وهو قوله (وليقولوا دارست) لأن قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول ، وعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر والقدر . فأما أصحابنا فانهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه إنا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزداد كفراً على كفر ، وتثبيتاً لبعضهم فيزداد إيماناً على إيمان ، ونظيره قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) وقوله (وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم) وأما المعتزلة فقد تحيروا . قال الجبائى والقاضى : وليس فيه إلا أحد وجهين : الأول : أن يحمل هذا الاثبات على النفى ، والتقدير : وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست . ونظيره قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) ومعناه : لئلا تضلوا . والثانى : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة . والتقدير : أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين الى اختيارهم ، عادلين عما يلزم من النظر فى هذه الدلائل . هذا غاية كلام القوم فى هذا الباب .

ولقائل أن يقول : أما الجواب الأول فضعيف من وجهين : الأول : أن حمل الاثبات على النفى تحريف لكلام الله وتغيير له ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته ، وذلك يخرجه عن كونه حجة وأنه باطل . والثانى : أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف فى الجملة ، إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضع ، وذلك لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القرآن نجما نجما ، والكفار كانوا يقولون : إن محمدا يضم هذه الآيات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ، ولو كان هذا بوحى نازل اليه من السماء ، فلم لا يأت بهذا القرآن دفعة واحدة ؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة .

اذا عرفت هذا فنقول : إن تصريف هذه الآيات حالا فحالا هى التى أوقعت الشبهة للقوم فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم ، إنما يأتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع التفكر والمذاكرة مع أقوام آخرين وعلى مايقول الجبائى والقاضى فانه يقتضى أن يكون تصريف هذه الآيات حالا بعد حال يوجب أن يمتنعوا من القول بأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة . فثبت أن الجواب الذى ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يمتنعوا من ذلك القول ، مع أنا بينا أن تصريف الآيات ، هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام .

اتَّبِعْ مَا أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ «١٠٦» وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَاأَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ «١٠٧»

وأما الجواب الثانى : وهو حمل اللام على لام العاقبة ، فهو أيضاً بعيد لأن حمل هذه اللام على لام العاقبة مجاز ، وحمله على لام الغرض حقيقة ، والحقيقة أقوى من المجاز فلو قلنا «اللام» فى قوله (وليقولوا درست) لام العاقبة فى قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة فى الذكر وأنه لايجوز . فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وأن الحق ماذكرنا أن المراد منه عين المذكور فى قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدى به كثيرا) ومما يؤكد هذا التأويل قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) يعنى أنا مابيناه إلا لهؤلاء ، فأما الذين لايعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ، ولما دل هذا على أنه تعالى ماجعله بياناً إلا للمؤمنين ثبت أنه جعله ضلالا للكافرين وذلك ماقلنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿اتبع ما أوحى اليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم ينسبونه فى إظهار هذا القرآن إلى الافتراء أو إلى أنه يدارس أقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعى أنه نزل عليه من الله تعالى ، أتبعه بقوله (اتبع ما أوحى اليك من ربك) لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره فى تبليغ الدعوة والرسالة ، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذى حصل بسبب سماع تلك الشبهة ، ونبه بقوله (لا إله إلا هو) على أنه تعالى لما كان واحدا فى الالهية فانه يجب طاعته ، ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين .

وأما قوله ﴿وأعرض عن المشركين﴾ فقيل : المراد ترك المقابلة ، فلذلك قالوا إنه منسوخ ، وهذا ضعيف لأن الأمر بترك المقابلة فى الحال لا يفيد الأمر بتركها دائما ، واذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ . وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه ، وأن يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذى يكون أقرب الى القبول وأبعد عن التنفير والتغليظ .

قوله تعالى ﴿ولو شاء الله ماأشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فكأنه تعالى يقول له لاتلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ، ولا يثقلن عليك كفرهم ، فانى لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت ، ولكنى تركتهم مع كفرهم ، فلا ينبغى أن تشغل قلبك بكلماتهم .

واعلم أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى (ولو شاء الله ماأشركوا) والمعنى : ولو شاء الله أن لايشركوا ماأشركوا ، وحيث لم يحصل الجزاء علمنا أنه لم يحصل الشرط ، فعلمنا أن مشيئةالله تعالى بعدم إشراكهم غيرحاصلة . قالت المعتزلة : ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الايمان ، وماشاء من أحد الكفر والشرك ، وهذه الآية تقتضى أنه تعالى ماشاء من الكل الايمان ، فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختيارى الموجب للثواب والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء . يعنى أنه تعالى ماشاء منهم أن يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء ، لأن ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب . هذا ما عول القوم عليه فى هذا الباب ، وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه : الأول : لاشك أنه تعالى هو الذى أقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر إن لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لاشك أنه كان مريدا للكفر ، وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان إلا عند حصول داع يدعوه الى الايمان ، وإلا لزم رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح وهومحال ، ومجموع القدرة مع الداعى الى الكفر يوجب الكفر ، وإذاكان خالق القدرة والداعى هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر . ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر . الثانى : فى تقرير هذا الكلام أن نقول : إنه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ، ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثانى محالا ، والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد ، فامتنع أن يقال إنه تعالى يريد الايمان من الكافر . الثالث : هب أن الايمان الاختيارى أفضل وأنفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الانفع لايحصل البتة ، فقدكان يجب فى حكمته ورحمته أن يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء ، لأن هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم ، فأقل مافيه أن يخلصه من العقاب العظيم ، فترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه فى أشد العذاب ، وذلك لايليق بالرحمة والاحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب فى غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول الوالد له : غص فى

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٠٨»

قعر هذا البحر لتستخرج اللآلى العظيمة الرفيعة العالية منه ، وعلم الوالد قطعا أنه إذا غاص فى البحر هلك وغرق ، فهذا الأب ان كان ناظرا فى حقه مشفقا عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص فى قعر البحر ويقول له : اترك طلب تلك اللآلى فانك لا تجدها وتهلك ، ولكن الأولى لك أن تكتفى بالرزق القليل مع السلامة ، فأما أن يأمره بالغوص فى قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعى فى الاهلاك فكذا ههنا والله أعلم .

واعلم أنه تعالى لما بين أنه لاقدرة لأحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام ، وذلك أنه تعالى بين له قدر ماجعل اليه فذكر أنه تعالى ماجعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم ، وانما فوض اليه البلاغ بالأمر والنهى فى العمل والعلم وفى البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم ، وإلا فضرره عائد عليهم وعلى التقديرين فلا يخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ .

قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام : إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فانه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة ، فنهى الله تعالى عن هذا العمل ، لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغى من القول ، فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال ، وبالجملة فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجرى مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول الآية وجوها : الأول : قال ابن عباس : لما نزل (إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) قال المشركون : لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك فنزلت هذه الآية أقول : لى ههنا إشكالان : الأول : أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا . الثانى : أن

الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون : إنما حسنت عبادة الأصنام لتصير شفعاء لهم عند الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى وسبه .

﴿والقول الثانى﴾ فى سبب نزول هذه الآية . قال السدى : لما قربت وفاة أبى طالب قالت قريش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فانا نستحى أن نقتله بعد موته فتقول العرب : كان يمنعه فلما مات قتلوه . فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا له : أنت كبيرنا وخاطبوه بما أرادوا . فدعا محمداً عليه الصلاة والسلام وقال : هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم ، وأن يتركوك عن دينك فقال عليه الصلاة والسلام «قولوا لا إله إلا الله» فأبوا فقال أبو طالب : قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها . فقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا بالذى أقول غيرها حتى تأتونى بالشمس فتضعوها فى يدى فقالوا له اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك ، ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى (فيسبوا الله عدوا بغير علم)

واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الآله بل ههنا احتمالات : أحدها : أنه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفى الصانع فما كان يبالى بهذا النوع من السفاهة . وثانيها : أن الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما فى قوله (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وكقوله (ان الذين يؤذون الله) وثالثها : أنه ربما كان فى جهالهم من كان يعتقد أن شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه لجهله كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : إن شتم الأصنام من أصول الطاعات ، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها .

والجواب : أن هذا الشتم ، وإن كان طاعة . إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم ، وجب الاحتراز منه ، والأمر ههنا كذلك ، لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله ، وعلى فتح باب السفاهة ، وعلى تنفيرهم عن قبول الدين ، وإدخال الغيظ والغضب فى قلوبهم ، فلكونه مستلزما لهذه المنكرات ، وقع النهى عنه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الحسن (فيسبوا الله عدوا) بضم العين وتشديد الواو ، ويقال : عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء . أى ظلم ظلما جاوز القدر . قال الزجاج : وعدوا منصوب على المصدر ، لأن المعنى فيعدوا عدوا . قال : ويجوز أن يكون بإرادة اللام ، والمعنى : فيسبوا الله للظلم .

(المسألة الرابعة) قال الجبائى : دلت هذه الآية على أنه لايجوز أن يفعل بالكفار مايزدادون به بعدا عن الحق ونفورا . إذ لوجاز أن يفعله لجاز أن يأمر به ، وكان لاينهى عما ذكرنا ، وكان لايأمر بالرفق بهم عند الدعاء . كقوله لموسى وهرون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وذلك يبين بطلان مذهب الجبرة .

(المسألة الخامسة) قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر ، والنهى عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر ، وغلبة الظن قائمة مقام العلم فى هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين ، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له فى المطلوب ، لأن وصف الأوثان بانها جمادات لاتنفع ولا تضر يكفى فى القدح فى إلهيتها ، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها .

وأما قوله تعالى (كذلك زينا لكل أمة عملهم) فاحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر ، وللمؤمن الايمان ، وللعاصى المعصية ، وللمطيع الطاعة . قال الكعبى : حمل الآية على هذا المعنى محال، لأنه تعالى هو الذى يقول (الشيطان سول لهم) ويقول (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ثم إن القوم ذكروا فى الجواب وجوها : الأول : قال الجبائى : المراد زينا لكل أمة تقدمت ماأمرناهم به من قبول الحق والكعبى أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال : المراد أنه تعالى زين لهم ماينبغى أن يعملوا وهم لاينتهون . الثانى : قال آخرون : المراد زينا لكل أمة من أمم الكفار سوء عملهم، أى خليناهم وشأنهم وأمهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم . والثالث : أمهلنا الشيطان حتى زين لهم ، والرابع : زيناه فى زعمهم وقولهم: إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة فى هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن الدليل العقلى القاطع دل على صحة ماأشعر به ظاهر هذا النص ، وذلك لانا بينا غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعى. وبينا أن تلك الداعية لابد وأن تكون بخلق الله تعالى ، ولامعنى لتلك الداعية الاعلمه واعتقاده أوظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، ومصلحة راجحة ، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى ، وتلك الداعية لامعنى لها إلا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد ، والمصلحة الراجحة .

ثبت أنه يمتنع أن يصدر عن العبد فعل ، ولاقول ولاحركة ولاسكون ، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل فى قلبه وضميره واعتقاده ، وأيضا الانسان لايختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا ، والعلم بذلك ضرورى بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل .الثانى: ثم انا ننقل الكلام إلى أنه لم اختار ذلك

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٠٩»

الجهل السابق، فان كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى مالانهاية له من الجهالات وذلك محال، ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء، وهو بسبب ذلك الجهل ظن فى الكفر كونه ايمانا وحقا وعلما وصدقا، فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا إذا زين الله تعالى ذلك الجهل فى قلبه، فثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعيين أن الذى يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذى لا محيد عنه، وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطلت التأويلات المذكورة بأسرها، لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره. أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن العدول عن الظاهر، فقد سقطت هذه التكليفات بأسرها والله أعلم. وأيضاً فقوله تعالى (كذلك زينا لكل أمة عملهم) بعد قوله (فيسبوا الله عدوا بغير علم) مشعر بأن إقدامهم على ذلك المنكر إنما كان بتزيين الله تعالى. فاما أن يحمل ذلك على أنه تعالى زين الأعمال الصالحة فى قلوب الأمم، فهذا كلام منقطع عما قبله، وأيضاً فقوله (كذلك زينا لكل أمة عملهم) يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة، فتخصيص هذا الكلام بالأمة المؤمنة ترك لظاهر العموم، وأما سائر التأويلات، فقد ذكرها صاحب الكشاف: وسقوطها لا يخفى، والله أعلم.

أما قوله تعالى ﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ فالمقصود منه أن أمرهم مفوض إلى الله تعالى، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم مطلع على ضمائرهم. ورجوعهم يوم القيامة إلى الله فيجازى كل أحد بمقتضى عمله إن خيرا فخير، وان شرا فشر.

قوله تعالى ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن فى نبوته، وهى قولهم ان هذا القرآن إنما جئتنا به لانك تدارس العلماء، وتباحث الأقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل. ثم تجمع هذه السور وهذه الآيات بهذا الطريق. ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق، وهذه الآية مشتملة على شبهة أخرى وهى قولهم له إن هذا القرآن كيفما كان أمره، فليس من جنس المعجزات البتة، ولو

أنك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة ظاهرة لآمنا بك ، وحلفوا على ذلك وبالغوا فى تأكيد ذلك الحلف ، فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى . إنما سمى اليمين بالقسم لأن اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذى يخبر به الانسان : إما مثبتاً للشىء ، وإما نافيا . ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر إلى طريق به يتوسل إلى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة إلى ذكر الحلف،إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر إلى مصدق به ومكذب به . سموا الحلف بالقسم ، وبنوا تلك الصيغة على ـ أفعل ـ فقالوا . أقسم فلان يقسم إقساما : وأرادوا أنه أكد القسم الذى اختاره وأحال الصدق إلى القسم الذى اختاره بواسطة الحلف واليمين .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : قالوا لما نزل قوله تعالى (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) أقسم المشركون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فنزلت هذه الآية . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى:إن المشركين قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء ، وأن عيسى أحيا الميت ، وأن صالحاً أخرج الناقة من الجبل ، فأتنا أيضاً أنت بآية لنصدقك فقال عليه الصلاة والسلام «ما الذى تحبون» فقالوا أن تجعل لنا الصفا ذهبا ، وحلفوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون،فقام عليه الصلاة والسلام يدعو ، فجاءه جبريل عليه السلام فقال إن شئت كان ذلك ، ولئن كان فلم يصدقوا عنده ، ليعذبنهم ، وإن تركوا تاب على بعضهم . فقال صلى الله عليه وسلم «بل يتوب على بعضهم» فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير قوله (جهد أيمانهم) وجوها : قال الكلبى ومقاتل : إذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه . وقال الزجاج : بالغوا فى الايمان وقوله (لئن جاءتهم آية) اختلفوا فى المراد بهذه الآية . فقيل : مارويناه من جعل الصفا ذهبا ، وقيل : هى الأشياء المذكورة فى قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقيل : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بأن عذاب الاستئصال كان ينزل بالأمم المتقدمين الذين كذبوا أنبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها .

وقوله ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ ذكروا فى تفسير لفظة (عند) وجوها ، فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثال هذه الآيات دون غيره لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى ؛ ويحتمل أن يكون المراد

بالعندية أن العلم بأن إحداث هذه المعجزات هل يقتضى إقدام هؤلاء الكفار على الايمان أم لا ليس إلا عند الله ؟ ولفظ العندية بهذا المعنى كما فى قوله (وعنده مفاتح الغيب) ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت فى الحال معدومة ؛ إلا أنه تعالى متى شاء إحداثها أحدثها ، فهى جارية مجرى الأشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء ، وليس لكم أن تتحكموا فى طلبها ولفظ (عند) بهذا المعنى هنا كما فى قوله (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه) .

ثم قال تعالى ﴿وما يشعركم﴾ قال أبو على «ما» استفهام وفاعل يشعركم ضمير «ما» والمعنى : وما يدريكم إيمانهم ؟ فحذف المفعول ، وحذف المفعول كثير . والتقدير : وما يدريكم إيمانهم ، أى بتقدير أن تجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون . وقوله (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إنها) بكسر الهمزة على الاستئناف وهى القراءة الجيدة . والتقدير : أن الكلام تم عند قوله (وما يشعركم) أى وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قال سيبويه : سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة فى أن وقلت لم لا يجوز أن يكون التقدير ما يدريك أنه لا يفعل ؟ فقال الخليل : إنه لا يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال (وما يشعركم أنها) بالفتح لصار ذلك عذراً لهم ، هذا كلام الخليل . وتفسيره إنما يظهر بالمثال فاذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر ، فقيل لك لو ذهبت أنت بنفسك اليه لحضر ، فاذا قلت وما يشعركم أنى لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى : أنى لو ذهبت اليه بنفسى فانه لا يحضر أيضاً فكذا ههنا قوله (وما يشعركم إنها اذا جاءت لا يؤمنون) معناه أنها إذا جاءت آمنوا . وذلك يوجب مجىء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذراً للكفار فى طلب تلك الآيات ، والمقصود من الآية دفع حجتهم فى طلب الآيات ، فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء (أنها) بالفتح وفى تفسيره وجوه : الأول : قال الخليل (أن) بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق أنك تشترى لنا شيئاً أى لعلك ، فكأنه تعالى قال لعلها إذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدى (أن) بمعنى لعل كثير فى كلامهم قال الشاعر :

أرينى جواداً مات هولا لأننى   أرى ماترينى أو بخيلا مخلدا

وقال آخر   هل أنتم عاجلون بنا لأنا   نرى العرصات أو أثر الخيام

وقال عدى بن حاتم :

أعاذل ما يدريك أن منيتى   إلى ساعة فى اليوم أو فى ضحى الغد

وقال الواحدى : وفسر على - لعل منيتى - روى صاحب الكشاف أيضاً فى هذا المعنى قول امرىء القيس :

عوجا على الطلل المحيل لأننا   نبكى الديار كما بكى ابن خذام

قال صاحب الكشاف ويقوى هذا الوجه قراءة أبى (لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون)

﴿الوجه الثانى﴾ فى هذه القراءة أن تجعل (لا) صلة ومثله (مامنعك أنلا تسجد) معناه أن تسجد وكذلك قوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) أى يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون والمعنى: أنها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج ، وهذا الوجه ضعيف لأن ماكان لغواً يكون لغواً على جميع التقديرات ومن قرأ (إنها) بالكسر فكلمة (لا) فى هذه القراءة ليست بلغوفثبت أنه لايجوز جعل هذا اللفظ لغوا. قال أبو على الفارسى: لم لايجوز أن يكون لغواً على أحد التقديرين ويكون مفيداً على التقدير الثانى ؟ واختلف القراء أيضاً فى قوله (لا يؤمنون) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لأن قوله (وأقسموا بالله) إنما يراد به قوم مخصوصون ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة) وليس كل الناس بهذا الوصف ، والمعنى وما يشعركم أيها المؤمنون لعلهم إذا جاءتهم الآية التى اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب ، والمراد بالمخاطبين فى (تؤمنون) هم الغائبون المقسمون الذين أخبرالله عنهم أنهم لا يؤمنون ، وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . قال مجاهد ومايدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت ، وهذا يقوى قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتاء . على ماذكرنا أولا : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . وعلى ماذكرنا ثانيا : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للمؤمنين ، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه كأنه قيل للمؤمنين تتمنون ذلك ومايدريكم أنهم يؤمنون ؟

﴿المسألة الرابعة﴾ حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا أنها لو ظهرت لآمنوا ، فبين الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك ، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا ، واذا كان الأمر كذلك لم يجب فى الحكمة إجابتهم الى هذا المطلوب . قال الجبائى والقاضى : هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال .

الحكم الاول

أنها تدل على أنه لو كان فى المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لامحالة ، إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة ، لأنه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء آمنوا أولم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الاجابة بأنهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما ، فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ماهو فى مقدوره من الالطاف والحكمة .

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ «١١٠»

الحكم الثانى

أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات أثر فى حملهم على الايمان، وعلى قول المجبرة ذلك باطل، لأن عندهم الايمان إنما يحصل بخلق الله تعالى، فإذا خلقه حصل، وإذا لم يخلقه لم يحصل، فلم يكن لفعل الالطاف أثر فى حمل المكلف على الطاعات.

وأقول هذا الذى قاله القاضى غير لازم. أما الأول: فلأن القوم قالوا: لو جئتنا يا محمد بآية لآمنا بك، فهذا الكلام فى الحقيقة مشتمل على مقدمتين: إحداهما: أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك. والثانية. أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها، والله تعالى كذبهم فى المقام الأول، وبين أنه تعالى وإن أظهرها لهم فهم لا يؤمنون، ولم يتعرض البتة للمقام الثانى، ولكنه فى الحقيقة باق.

فان لقائل أن يقول: هب أنهم لا يؤمنون عند إظهار تلك المعجزات، فلم لم يجب على الله تعالى إظهارها؟ اللهم إلا اذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى، فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية، إلا أن القاضى جعل هذه الآية دليلا على وجوب اللطف، فثبت أن كلامه ضعيف.

﴿وأما البحث الثانى﴾ وهو قوله: اذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه الالطاف أثر فيه، فنقول: الذى نقول به أن المؤثر فى الفعل هو مجموع القدرة مع الداعى والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعى وعلى هذا التقدير. فيكون لهذا اللطف أثر فى حصول الفعل.

قوله تعالى ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون﴾ هذا أيضا من الآيات الدالة على قولنا: إن الكفر والايمان بقضاء الله وقدره، والتقلب والقلب واحد، وهو تحويل الشىء عن وجهه، ومعنى تقليب الأفئدة والأبصار: هو أنه اذا جاءتهم الآيات القاهرة التى اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات، والمقصود من هذه الآية تقرير ماذكرناه فى الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها البتة.

أجاب الجبائي عنه بأن قال : المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في دار الدنيا .

وأجاب الكعبي عنه : بأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) بأنا لانفعل بهم مانفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم .

وأجاب القاضي : بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت ، فلا تجدهم يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها أولا .

واعلم أن كل هذه الوجوه في غاية الضعف ، وليس لأحد أن يعيبنا ، فيقول : إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع ، فانا نقول : إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء ، فهم يكررونها في كل آية ، فنحن أيضا نكرر الجواب عنها في كل آية ، فنقول : قد بينا أن القدرة الأصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية . فاذا لم ينضم على تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان ، فاذا انضمت الداعية المرجحة إما الى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان ، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعا للتسلسل . وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها العاقل . وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء» فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك ، فان حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل ، وإن حصل فيه داعي الترك ترجح جانب الترك ، وهاتان الداعيتان لما كانتا لاتحصلان إلا بايجاد الله وتخليقه وتكوينه ، عبر عنهما بأصبعي الرحمن ، والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء الذي يحصل بين أصبعي الانسان يكون كامل القدرة عليه . فان شاء أمسكه وإن شاء أسقطه ، فهنا أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين ، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى ، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين ، فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» والمراد من قوله ـ مقلب القلوب ـ أن الله تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس .

اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ، فلاحاجة البتة الى ماذكروه من التأويلات المستكرهة . وإنما قدم الله تعالى ذكر تقليب الأفئدة على تقليب الأبصار ، لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب . فاذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر اليه شاء أم أبى ، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف

البصر عنه ، فهو وان كان يبصره فى الظاهر . إلا أنه لا يصير ذلك الأبصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة . وهذا هو المراد من قوله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا) فلما كان المعدن هو القلب ، وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب ، كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب . فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلوب فى هذه الآية ، ثم أتبعه بذكر تقليب البصر ، وفى الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان فى القلب ثم اتبعه بذكر السمع ، فهذا هو الكلام القوى العقلى البرهانى الذى ينطبق عليه لفظ القرآن ، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التى ذكروها ؟ ولنرجع إلى مايليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول : أما الوجه الذى ذكره الجبائى فمدفوع لأن الله تعالى قال (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) ثم عطف عليه فقال (ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) ولا شك أن قوله (ونذرهم) انما يحصل فى الدنيا ، فلو قلنا : المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) انما يحصل فى الآخرة ، كان هذا سوأ للنظم فى كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة ، وأما الوجه الذى ذكره الكعبى فضعيف أيضا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك الالطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر ، فهو الذى أوقع نفسه فى ذلك الحرمان والخذلان فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى فى قوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم)

وأما الوجه الثانى الذى ذكره القاضى فبعيد أيضا لأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) تقليب القلب من حالة إلى حالة ونقله من صفة إلى صفة . وعلى مايقوله القاضى فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل التقليب والتبديل فى الدلائل ، فثبت أن الوجوه التى ذكروها فاسدة باطلة بالكلية .

أما قوله تعالى ﴿كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾ فقال الواحدى فيه وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات ، والتقدير فلا يؤمنون فى المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به فى المرة الأولى ، وأما الكناية فى (به) فيجوز أن تكون عائدة إلى القرآن أو إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، أو إلى ما طلبوا من الآيات .

﴿الوجه الثانى﴾ قال بعضهم : الكاف فى قوله (كما لم يؤمنوا به) بمعنى الجزاء ، ومعنى الآية ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان فى المرة الأولى ، يعنى كما لم يؤمنوا به أول مرة ، فكذلك نقلب أفئدتهم وأبصارهم فى المرة الثانية ، وعلى هذا الوجه فليس فى الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الاضمار

وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ «١١١»

وأما قوله تعالى ﴿ونذرهم فى طغيانهم يعمهون﴾ فالجبائى قال (ونذرهم) أى لانحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره ، لكنا نمهلهم فان أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم ، وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم ، وقال أصحابنا : معناه إنا نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل ونتركهم فى ذلك الطغيان وفى ذلك الضلال والعمه .

ولقائل أن يقول للجبائى : إنك تقول إن إله العالم ما أراد بعبيده إلا الخير والرحمة ، فلم ترك هذا المسكين حتى عمه فى طغيانه ؟ ولم لا يخلصه عنه على سبيل الالجاء والقهر ؟ أقصى ما فى الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ، ولكن يسلم من العقاب ، أما إذا تركه فى ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه ، فانه لا يحصل استحقاق الثواب . ويحصل له العقاب العظيم الدائم ، فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وهى فوت استحقاق الثواب ، أما المفسدة الحاصلة عند ابقائه على ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهى فوت استحقاق الثواب مع استحقاق العقاب الشديد ، والرحيم المحسن الناظر لعباده لابد وأن يرجح الجانب الذى هو أكثر صلاحا وأقل فسادا ، فعلمنا أن إبقاء ذلك الكافر فى ذلك العمه والطغيان يقدح فى أنه لا يريد به إلا الخير والاحسان .

قوله تعالى ﴿ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾

اعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال بقوله (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) فبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد فى ذلك مالا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة : الوليد بن المغيرة المخزومى والعاصى بن وائل السهمى ، والأسود بن عبد يغوث الزهرى ، والأسود بن المطلب ، والحرث بن حنظلة ، ثم انهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى رهط من أهل مكة ، وقالوا له أرنا الملائكة

يشهدوا بأنك رسول الله أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم أحق ما تقوله أم باطل ؟ أو ائتنا بالله وللملائكة قبيلا أى كفيلا على ما تدعيه ، فنزلت هذه الآية ، وقد ذكرنا مرارا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت فى الواقعة الفلانية مشكلا صعبا ، فأما على الوجه الذى قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لو جاءتهم آية لآمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم ، وانه لا فائدة فى إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات ، بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب ، فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولاحاجة اليه وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة ، وبعد الثالثة رابعة ، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهى الأمر إلى مقطع ومفصل ، وذلك يوجب سد باب النبوات .

﴿المسألة الثانيـة﴾ قرأ نافع وابن عامر (قبلا) ههنا وفى الكهف بكسر القاف وفتح الباء ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بالضم فيهما فى السورتين ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا وفى الكهف بالكسر .قال الواحدى : قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبيلا كله واحد. وهو المواجهة . قال الواحدى : فعلى قول أبى زيد المعنى فى القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا فى المعنى ، فقال أما من قرأ (قبلا) بكسر القاف وفتح الباء ، فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج : معناه عيانا، يقال لقيته قبلا أى معاينة ، وروى عن أبى ذر قال : قلت للنبى صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبيا ؟ قال «نعم كان نبيا كلمه الله تعالى قبلا» وأما من قرأ (قبلا) فله ثلاثة أوجه . أحدها : أن يكون جمع قبيل الذى يراد به الكفيل ، يقال قبلت بالرجل أقبل قبالة أى كفلت به. ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شىء وكفلوا بصحة مايقول لما آمنوا، وموضع الاعجاز فيه أن الاشياء المحشورة منها ماينطق ومنها مالا ينطق ، فاذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات . وثانيها : أن يكون (قبلا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى : وحشرنا عليهم كل شىء قبيلا قبيلا ، وموضع الاعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة فى موقف واحد . وثالثها : أن يكون (قبلا) بمعنى قبلا أى مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد .

أما قوله تعالى ﴿ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لايؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم . قال أصحابنا : فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على

أنه تعالى ماشاء منهم الايمان ، وهذا نص فى المسألة . قالت المعتزلة : دل الدليل على أنه تعالى أراد الايمان من جميع الكفار ، والجبائى ذكر الوجوه المشهورة التى لهم فى هذه المسألة . أولها : أنه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم . وثانيها : لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر ، لأنه لامعنى للطاعة إلا بفعل المراد ، وثالثها : لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ، ورابعها : لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نريد منهم الكفر . قالوا : فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ماشاء إلا الايمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضى أنه تعالى ما شاء الايمان منهم ، والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق ، وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الايمان الذى يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ماشاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الالجاء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه : الأول : أن الايمان الذى سموه بالايمان الاختيارى إن عنوا به أن قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ، ثم إنه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لأرادة مميزة ، فهذا قول برجحان أحد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح وهو محال ، وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا فى الجملة إلا أن حصول ذلك الايمان لايكون منه ، بل يكون حادثا لالسبب ولا مؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهى بالنسبة إلى الضدين على السوية ، ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لايكون صادرا منه بل يكون صادرا لاعن سبب البتة ، وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا ، ولا يقوله عاقل ، وإما أن يكون هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لاتصير مصدرا للايمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الايمان كان هذا قولا بأن مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعى ، وذلك المجموع موجب للايمان ، فذلك هو عين مايسمونه بالجبر وأنتم تنكرونه . فثبت أن هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى لم يحصل منه معنى معقول مفهوم ، وقد عرفت أن هذا الكلام فى غاية القوة .

﴿والوجه الثانى﴾ سلمنا أن الايمان الاختيارى مميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى إلا أنا نقول قوله تعالى (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة) وكذا وكذا ماكانوا ليؤمنوا ، معناه : ماكانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أن عند ظهور هذه الاشياء لايبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الالجاء والقهر . فثبت أن قوله (ماكانوا ليؤمنوا) المراد : ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ، ثم استثنى

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ «١١٢»

عنه فقال (إلا أن يشاء الله) والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه . والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس من جنس الايمان الاختيارى . فثبت أنه لايجوز أن يقال المراد بقولنا إلاأن يشاء الله ، الايمان الاضطرارى بل يجب أن يكون المراد منه الايمان الاختيارى ، وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) يدل على حدوث مشيئة الله تعالى ، لأنها لوكانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك ، كما لا يقال لايذهب زيد الى البصرة إلاأن يوحدالله تعالى ، وتقريره ، أنا اذا قلنا : لايكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتضى تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط ، فيلزم كون الجزاء قديما . والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا ، واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة . هذا تقرير هذا الكلام .

والجواب : أن المشيئة وإن كانت قديمة إلاأن تعلقها باحداث ذلك المحدث فى الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفى لصحة هذا الكلام ، ثم أنه تعالى ختم هذه الآية بقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) قال أصحابنا : المراد ، يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره . وقالت المعتزلة : المراد ، أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارا عند ظهور الآيات التى طلبوها والمعجزات التى اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك مافعلوه فذرهم وما يفترون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وكذلك) منسوق على شىء وفى تعيين ذلك الشىء قولان : الأول : أنه منسوق على قوله (وكذلك زينا لكل أمة عملهم) أى كما فعلنا ذلك (كذلك جعلنا لكل نبى عدوا) الثانى : معناه : جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله (كذلك) عطفا

على معنى ماتقدم من الكلام، لأن ماتقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا) أنه تعالى هو الذى جعل أولئك الاعداء أعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر . فهذا يقتضى أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى ، أجاب الجبائى عنه : بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان، فان الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل : أنه كفره ، وإذا أخبر عن عدالته قيل : أنه عدله ، فكذا ههنا أنه تعالى لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له لاجرم قال إنه جعلهم أعداء له ، وأجاب أبو بكر الاصم عنه : بأنه تعالى لما أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزة حسدوه ، وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية ، فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المتنبي :

فأنت الذى صيرتهم لى حسدا

وأجاب الكعبي عنه: بأنه تعالى أمر الأنبياء بعدواتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم ، وذلك يقتضى صيرورتهم أعداء للأنبياء، لأن العداوة لاتحصل إلا من الجانبين ، فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم اعداء للأنبياء عليهم السلام

واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الافعال مستندة إلى الدواعى ، وهى حادثة من قبل الله تعالى ، ومتى كان الأمر كذلك . فقد صح مذهبنا .

ثم ههنا بحث آخر : وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الانسان ، فان الرجل قد يبلغ فى عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه ، بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة ، ولو أتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ، ولو كان حصول العداوة والصداقة فى القلب باختيار الانسان لوجب أن يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لانقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع ؟ قال المتنبي:

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

والعاشق الذى يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل فى إزالة عشقه ولا يقدر عليه ، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته .

﴿المسألة الثالثة﴾ النصب فى قوله (شياطين) فيه وجهان : الأول : انه منصوب على البدل من قوله (عدوا) والثانى : أن يكون قوله (عدوا) منصوبا على أنه مفعول ثان ، والتقدير : وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن أعداء الأنبياء .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى معنى شياطين الانس والجن على قولين : الأول : أن المعنى مردة الانس والجن ، والشيطان : كل عات متمرد من الانس والجن ، وهذا قول ابن عباس فى رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء . قالوا : إن من الجن شياطين ، ومن الأنس شياطين ، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الانس ، وهو شيطان الانس فأغراه بالمؤمن ليفتنه ، والدليل عليه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبى ذر «هل تعوذت بالله من شر شياطين الجن والانس ؟ قال قلت ، وهل للانس من شياطين ؟ قال «نعم هم شر من شياطين الجن»

﴿والقول الثانى﴾ أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين ، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الانس . والقسم الثانى إلى وسوسة الجن ، فالفريقان شياطين الانس والجن ، ومن الناس من قال : القول الأول أولى . لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين ، ومنهم من يقول : القول الثانى أولى ، لأن لفظ الآية يقتضى اضافة الشياطين إلى الانس والجن . والاضافة تقتضى المغايرة ، وعلى هذا التقدير : فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الزجاج وابن الانبارى : قوله (عدوا) بمعنى أعداء وأنشد ابن الانبارى

إذا أنا لم أنفع صديقى بوده فان عدوى لن يضرهمو بغضى

أراد أعدائى ، فأدى الواحد عن الجمع ، وله نظائر فى القرآن . منها قوله (ضيف ابراهيم المكرمين) جعل المكرمين وهو جمع نعتا للضيف وهو واحد ، وثانيها : قوله (والنخل باسقات لها طلع) وثالثها : قوله (أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) ورابعها : قوله (إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا) وخامسها : قوله (كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل) أكد المفرد بما يؤكد الجمع به ، ولقائل أن يقول لاحاجة إلى هذا التكلف ، فان التقدير : وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدوا واحدا ، إذ لا يجب أن يحصل لكل واحد من الأنبياء أكثر من عدو واحد .

أما قوله تعالى ﴿يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا .

واعلم أنه لا يجب أن تكون كل معصية تصدر عن إنسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان ، والالزم دخول التسلسل أو الدور فى هؤلاء الشياطين ، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصى إلى قبيح أول ، ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان آخر .

إذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوساوس إلى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا . وللناس فيه مذاهب . منهم من قال الأرواح إما فلكية وإما أرضية ، والأرواح الأرضية منها طيبة طاهرة خيرة . آمرة بالطاعة والافعال الحسنة ، وهم الملائكة الأرضية . ومنها خبيثة قذرة شريرة ، آمرة بالقبائح والمعاصى ، وهم الشياطين . ثم ان تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بالطاعات . والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها . ومالم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية ، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام ، فالنفوس البشرية ، إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتنضم اليها ، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتنضم اليها . ثم ان صفات الطهارة كثيرة . وصفات الخبث والنقصان كثيرة ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه ، فان كان ذلك فى أفعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر إلهاما ، وإن كان فى باب الشر كان الحامل عليها شيطانا ، وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة .

اذا عرفت هذا الأصل فنقول : إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة : الأول : الوحى وهو عبارة عن الايماء والقول السريع . والثانى : الزخرف وهو الذى يكون باطنه باطلا ، وظاهره مزينا ظاهرا ، يقال : فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب ، وكل شىء حسن مموه فهو مزخرف .

واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الانسان مالم يعتقد فى أمر من الأمور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد ، فانه لايرغب فيه ، ولذلك سمى الفاعل المختار مختاراً لكونه طالبا للخير والنفع، ثم إن كان هـذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد ، فهو الحق والصدق والالهام وإن كان صادرا من الملك ، وإن لم يكن معتقدا مطابقا للمعتقد ، فحينئذ يكون ظاهره مزينا ، لأنه فى اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ، ويكون باطنه فاسدا باطلا . لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا . فهذا تحقيق هذا الكلام . والثالث : قوله (غرورا) قال الواحدى (غرورا) منصوب على المصدر ، وهذا المصدر محمول على المعنى . لأن معنى إيحاء الزخرف من القول معنى الغرور ، فكأنه قال

وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ «١١٣»

يغرون غرورا ، وتحقيق القول فيه أن المغرور هو الذى يعتقد فى الشىء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع أنه فى نفسه ليس كذلك ، فالغرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل . فظهر بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها فى بعض لا يمكن أن أن يعبر عنه بعبارة أكمل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء ربك مافعلوه﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والايمان بارادة الله تعالى . والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجاء ، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء ، فلا فائدة فى الاعادة .

ثم قال تعالى ﴿فذرهم وما يفترون﴾ قال ابن عباس : معناه يريد مازين لهم إبليس وغرهم به قال القاضى : هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر والترغيب الكامل فى الايمان، ويقتضى زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ماأعد الله للقوم على كفرهم من أنواع العذاب وما أعدله من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم .

قوله تعالى ﴿ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ماهم مقترفون﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الصغو فى اللغة معناه : الميل . يقال فى المستمع إذا مال بحاسته إلى ناحية الصوت أنه يصغى ، ويقال : أصغى الأناء إذا أماله حتى انصب بعضه فى البعض ، ويقال للقمر إذا مال إلى الغروب صغا وأصغى . فقوله (ولتصغى) أى ولتميل .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» فى قوله (ولتصغى) لابدله من متعلق . فقال أصحابنا : التقدير : وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من شياطين الجن والانس ، ومن صفته أنه يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، وإنما فعلنا ذلك لتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون أى وإنما أوجدنا العداوة فى قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار ، قالوا وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر أما المعتزله فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه .

﴿الوجه الأول﴾ وهو الذى ذكره الجبائى قال : إن هذا الكلام خرج مخرج الأمر ومعناه الزجر ، كقوله تعالى (واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب) وكذلك قوله (وليرضوه وليقترفوا) وتقدير الكلام كأنه قال للرسول (فذرهم ومايفترون) ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى إليه أفئدتهم وليرضوه وليقترفوا ماهم مقترفون .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو الذى اختاره الكعبى أن هذه اللام لام العاقبة أى ستؤل عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال . قال القاضى : ويبعد أن يقال : هذه العاقبة تحصل فى الآخرة ، لأن الالجاء حاصل فى الآخرة ، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل ، ولا أن يرضوه ولا أن يقترفوا الذنب ، بل يجب أن تحمل على أن عاقبة أمرهم تؤل الى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو الذى اختاره أبو مسلم . قال «اللام» فى قوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة) متعلق بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) والتقدير أن بعضهم يوحى إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا) الذنوب ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعانى. فهذا جملة ماذكروه فى هذا الباب .

﴿أما الوجه الأول﴾ وهو الذى عول عليه الجبائى فضعيف من وجوه ذكرها القاضى . فأحدها : أن «الواو» فى قوله (ولتصغى) تقتضى تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد . وثانيها : أن «اللام» فى قوله (ولتصغى) لام كى فيبعد أن يقال : إنها لام الأمر ويقرب ذلك من أن يكون تحريفا لكلام الله تعالى وأنه لايجوز .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ وهو أن يقال : هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف ، لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز وحمله على « كى» حقيقة فكان قولنا أولى .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ وهو الذى ذكره أبو مسلم. فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب: لأنا نقول : إن قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) يقتضى أن يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير. وإذا عطفنا عليه قوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون) فهذا أيضا عين التغرير لامعنى التغرير، إلا أنه يستميله إلى ما يكون باطنه قبيحا . وظاهره حسنا ، وقوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون) عين هذه الاستمالة فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه . وأنه لايجوز ، أما إذا قلنا : تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من شأنه أن يوحى

أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١١٤»

زخرف القول لأجل التغرير وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه أفئدة الكفار، فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي، وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه. فثبت أن ماذكرناه أولى.

﴿المسألة الثالثة﴾ زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطا للحياة، فالحي هو الجزء الذى قامت به الحياة، والعالم هو الجزء الذى قام به العلم، وقالت المعتزلة: الحي والعالم هو الجملة «لا» ذلك الجزء

إذا عرفت هذا فنقول: احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم، لأنه قال تعالى (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون) فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب، لا جملة الحي، وذلك يدل على قولنا.

﴿المسألة الرابعة﴾ الذين قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا. منهم من قال: المتعلق الأول هو القلب، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماغ والكبد. ومنهم من قال: القلب متعلق النفس الحيوانية، والدماغ متعلق النفس الناطقة، والكبد متعلق النفس الطبيعية، والأولون تعلقوا بهذه الآية، فانه تعالى جعل محل الصغو الذى هو عبارة عن الميل والارادة: القلب، وذلك يدل على أن المتعلق بالنفس القلب.

﴿المسألة الخامسة﴾ الكناية فى قوله (ولتصغى إليه أفئدة) عائدة إلى زخرف القول، وكذلك فى قوله (وليرضوه)

وأما قوله ﴿وليقترفوا ماهم مقترفون﴾ فاعلم أن الاقتراف هو الاكتساب، يقال فى المثل: الاعتراف يزيل الاقتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. وقال الزجاج (ليقترفوا) أى ليختلفوا وليكذبوا، والأول أصح.

قوله تعالى ﴿أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل اليكم الكتاب مفصلا والذى آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين﴾

فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ، أجاب عنه بأنه لافائدة فى إظهار تلك الآيات،لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم . ثم إنه تعالى بين فى هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل ، فكان مايطلبونه طلباً للزيادة . وذلك مما لايجب الالتفات اليه،وإنما قلنا : إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أن الله قدحكم بنبوته من حيث أنه أنزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة ، وقد عجز الخلق عن معارضته . فظهور مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قدحكم بنبوته ، فقوله (أفغير الله أبتغى حكما) يعنى قل يامحمد : إنكم تتحكمون فى طلب سائر المعجزات،فهل يجوز فى العقل أن يطلب غير الله حكما ؟ فان كل أحد يقول إن ذلك غير جائز. ثم قل : إنه تعالى حكم بصحة نبوتى حيث خصنى بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الاعجاز .

﴿والوجه الثانى﴾ من الأمور الدالة على نبوته : اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على أن محمداً عليه الصلاة والسلام رسول حق ، وعلى أن القرآن كتاب حق من عندالله تعالى ، وهو المراد من قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) وبالجملة فالوجهان مذكوران فى قوله تعالى (قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب)

أما قوله تعالى فى آخر الآية ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ ففيه وجوه : الأول : أن هذا من باب التهييج والالهاب كقوله (ولا تكونن من المشركين) والثانى : التقدير (فلا تكونن من الممترين) فى أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق . والثالث : يجوز أن يكون قوله (فلا تكونن) خطاباً لكل واحد والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغى أن يمترى فيها أحد . الرابع : قيل هذا الخطاب وإن كان فى الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمته .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) قرأ ابن عامر وحفص (منزل) بالتشديد والباقون بالتخفيف ، والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مراراً

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى (أفغير الله أبتغى حكما) الحكم والحاكم واحد عند أهل اللغة، غير أن بعض أهل التأويل قال الحكم أكمل من الحاكم لأن الحاكم كل من يحكم . وأما الحكم فهو الذى لايحكم إلا بالحق والمعنى أنه تعالى حكم حق لايحكم إلا بالحق . فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ، ولا مرتبة فوق حكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة . فأما

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١١٥»

أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا ؟ فلا تأثير له فى هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد .

قوله تعالى ﴿وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (وتمت كلمة ربك) بغير ألف على الواحد ، والباقون (كلمات) على الجمع ، قال أهل المعانى ، الكلمة والكلمات ، معناهما ماجاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب ، فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال (مايبدل القول لدى) فمن قرأ (كلمات) بالجمع قال : لأن معناها الجمع فوجب أن يجمع فى اللفظ ، ومن قرأ على الوحدة فلأنهم قالوا : الكلمة ، قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد ، كقولهم : قال زهير فى كلمته : يعنى قصيدته ، وقال قس فى كلمته ، أى خطبته ، فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة فى كونه حقا وصدقا ومعجزا .

﴿المسألة الثانية﴾ ان تعلق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بين فى الآية السابقة أن القرآن معجز ، فذكر فى هذه الآية أنه تمت كلمة ربك ، والمراد بالكلمة ـ القرآن ـ أى تم القرآن فى كونه معجزا دالا على صدق محمد عليه السلام ، وقوله (صدقا وعدلا) أى تمت تماما صدقا وعدلا ، وقال أبو على الفارسى (صدقا وعدلا) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة ، فهذا وجه تعلق هذه الآية بما قبلها .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الاية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة .

﴿فالصفة الأولى﴾ كونها تامة واليه الاشارة بقوله (وتمت كلمة ربك) وفى تفسير هذا التمام وجوه : الأول : ماذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والثانى : أنها كافية فى بيان ما يحتاج المكلفون اليه إلى قيام القيامة عملا وعلما ، والثالث : أن حكم الله تعالى هو الذى حصل فى الازل ، ولا يحدث بعد ذلك شىء ، فذلك الذى حصل فى الأزل هو التمام ، والزيادة عليه ممتنعة ، وهذا الوجه هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»

﴿الصفة الثانية﴾ من صفات كلمة الله كونها صدقا،والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال ، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية.لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال ، فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل . واعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف فى وعد الله تعالى محال.فهو أيضا يدل على أن الخلف فى وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدى فى تفسيرقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إن الخلف فى وعيد الله جائز ، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله ، فلما دلت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم أن الخلف كما انه ممتنع فى الوعد فكذلك ممتنع فى الوعيد .

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات كلمات الله كونها عدلا وفيه وجهان : الأول : أن كل ما حصل فى القرآن نوعان،الخبر والتكليف . أما الخبر فالمراد كل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته أعنى كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ، ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله (لم يلدولم يولد) وكقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره لملكوت السموات والأرض وعالمى الأرواح والاجسام ، ويدخل فيه كل أمرعن أحكام الله تعالى فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب،ويدخل فيه الخبرعن أحوال المتقدمين ، والخبر عن الغيوب المستقبلة ، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر ، وأما التكليف فيدخل فيه كل أمر ونهى توجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا أو بشرا أو جنيا أو شيطانا وسواء كان ذلك فى شرعنا أو فى شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين ، أو فى شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحوالهم إلا الله تعالى.

وإذا عرفت انحصار مباحث القرآن فى هذين القسمين فنقول : قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا) إن كان من باب الخبر (وعدلا) ان كان من باب التكاليف ، وهذا ضبط فى غاية الحسن

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير قوله(وعدلا)ان كل ماأخبرالله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لأنه لابد وأن يكون واقعا ، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية

﴿الصفة الرابعة﴾ من صفات كلمة الله قوله (لامبدل لكلماته) وفيه وجوه : الأول : أنا بينا أن المرادمن قوله (وتمت كلمة ربك) أنها تامة فى كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم

وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «١١٦» إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «١١٧»

ثم قال (لامبدل لكلماته) والمعنى أن هؤلاء الكفار يلقون الشبهات فى كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام إلا أن تلك الشبهات لاتأثير لها فى هذه الدلائل التى لاتقبل التبديل البتة لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لاتزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال .

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض كما قال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

﴿والوجه الرابع﴾ أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لاتقبل التبديل والزوال لأنها أزلية ، والأزلى لايزول .

واعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية فى إثبات الجبر، لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ، ثم قال (لامبدل لكلمات الله) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيا وأن ينقلب الشقى سعيدا ، فالسعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه .

قوله تعالى ﴿وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين أن بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغى أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال ، ولا ينبغى أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال (وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله) وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضلالا، لأن الاضلال لابد وأن يكون مسبوقا بالضلال . واعلم أن حصول هذا الضلال والاضلال لايخرج عن أحد أمور ثلاثة : أولها : المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد ، وأما الباطل ففيه كثرة ، ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة

وهو الذى أخبر الله عنه فى قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وإما كما يقوله عبدة الكواكب . وإما كما يقوله عبدة الاصنام ، وثانيها : المباحث المتعلقة بالنبوات . إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا أو كما يقوله من ينكر النشر . أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ويدخل فى هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد . وثالثها : المباحث المتعلقة بالأحكام ، وهى كثيرة ، فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة ، فقال تعالى (وإن تطع أكثر من فى الأرض) فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بأنه حق ، وعلى الحق بأنه باطل يضلوك عن سبيل الله ، أى عن الطريق والمنهج الصدق .

ثم قال ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن هؤلاء الكفار الذين ينازعونك فى دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم ، بل لايتبعون إلا الظن وهم خراصون كذابون فى ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون : المراد من ذلك الظن رجوعهم فى إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تعليل أصلا .

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك نفاة القياس بهذه الآية . فقالوا رأينا أن الله تعالى بالغ فى ذم الكفار فى كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن ، والشىء الذى يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لابد وأن يكون فى أقصى مراتب الذم ، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن ، فوجب كونه مذموما محرما ، لايقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لابدليل مظنون . لأنا نقول هذا مدفوع من وجوه : الأول : ان ذلك الدليل القاطع اما أن يكون عقليا ، وإما أن يكون سمعيا ، والأول باطل لأن العقل لامجال له فى أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز، لاسيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه . والثانى : أيضا باطل لأن الدليل السمعى إنما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت ألفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد، ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ، ولارتفع الخلاف فيه بين الأمة ، فحيث لم يوجد ذلك علمنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود . الثانى : هب أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة، إلا أن مع ذلك لايتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن وبيانه أن التمسك بالقياس مبنى على مقامين : الأول : أن الحكم فى محل الوفاق معلل بكذا . والثانى : أن ذلك المعنى حاصل فى محل الخلاف، فهذان المقامان إن كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لاخلاف فيه بين العقلاء فى صحته وإن ، كان مجموعهما أو كان أحدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ «١١٨»

بهذا القياس إلا بمتابعة الظن ، وحينئذ يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة .

والجواب : لم لايجوز أن يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند إلى امارة وهو مثل اعتقاد الكفار أما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا إلى أمارة ، فهذا الاعتقاد لايسمى . ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسيره قولان : الأول : أن يكون المراد أنك بعد ماعرفت أن الحق ماهو ، وأن الباطل ماهو ، فلاتكن فى قيدهم بل فوض أمرهم إلى خالقهم ، لأنه تعالى عالم بأن المهتدى من هو ؟ والضال من هو؟ فيجازى كل واحد بما يليق بعمله . والثانى : أن يكون المراد أن هؤلاء الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون ، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم وبواطنهم ، ومطلع على كونهم متحيرين فى سبيل الضلال تائهين فى أودية الجهل .

﴿المسألة الثانيـة﴾ قوله (إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله) فيـه قولان : الأول : قال بعضهم (أعلم) ههنا بمعنى يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين

فان قيل : فهذا يوجب وقوع التفاوت فى علم الله تعالى وهو محال .

قلنا : لاشك أن حصول التفاوت فى علم الله تعالى محال . إلا أن المقصود من هذا اللفظ أن العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثانى : أن موضع (من) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام ، والمعنى إن ربك هو أعلم أى الناس يضل عن سبيله (قال) وهذا مثل قوله تعالى (لنعلم أى الحزبين أحصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائى والفراء .

قوله تعالى ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين﴾

فى الآية مباحث نذكرها فى معرض السؤال والجواب

﴿السؤال الأول﴾ «الفاء» فى قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) يقتضى تعلقاً بما تقدم ، فما ذلك الشىء ؟

والجواب : قوله (فكلوا) مسبب عن إنكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال ، وذلك أنهم كانوا يقولون للمسلمين : إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله فما قتله الله أحق أن

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ «١١٩»

تأكلوه مما قتلتموه أنتم. فقال الله للمسلمين إن كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى ببسم الله.

﴿السؤال الثانى﴾ القوم كانوا يبيحون أكل ماذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه، وإنما النزاع فى أنهم أيضاً كانوا يبيحون أكل الميتة، والمسلمون كانوا يحرمونها، وإذا كان كذلك كان ورود الأمر بإباحة ماذكر اسم الله عليه عبثاً لأنه يقتضى إثبات الحكم فى المتفق عليه وترك الحكم فى المختلف فيه.

والجواب: فيه وجهان: الأول: لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكاة ويبيحون أكل الميتة، فالله تعالى رد عليهم فى الأمرين، فحكم بحل المذكاة بقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وبتحريم الميتة بقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الثانى: أن نحمل قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) على أن المراد اجعلوا أكلكم مقصوراً على ماذكر اسم الله عليه، فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم أكل الميتة فقط.

﴿السؤال الثالث﴾ قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) صيغة الأمر، وهى للاباحة. وهذه الاباحة حاصلة فى حق المؤمن وغير المؤمن، وكلمة (إن) فى قوله (إن كنتم بآياته مؤمنين) تفيد الاشتراط

والجواب: التقدير ليكن أكلكم مقصوراً على ماذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين والمراد أنه لو حكم بإباحة أكل الميتة لقدح ذلك فى كونه مؤمنا.

قوله تعالى ﴿ومالكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) بالفتح فى الحرفين، وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم فى الحرفين، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم

(فصل) بالفتح (وحرم) بالضم ، فمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين : الأول : أنه تمسك في فتح قوله (فصل) بقوله (قد فصلنا الآيات) وفي فتح قوله (حرم) بقوله (أتل ماحرم ربكم)

﴿والوجه الثاني﴾ التمسك بقوله (مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ماحرم عليكم) فيجب أن يكون الفعل مسنداً إلى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى، وأما الذين قرؤا بالضم في الحرفين. فحجتهم قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (حرمت) تفصيل لما أجمل في هذه الآية، فلما وجب في التفصيل أن يقال (حرمت عليكم الميتة) بفعل مالم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله (ماحرم عليكم) ولما ثبت وجوب (حرم) بضم الحاء فكذلك يجب (فصل) بضم الفاء لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمل بعينه . وأيضاً فانه تعالى قال (وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلا) وقوله (مفصلا) يدل على فصل . وأما من قرأ (فصل) بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله (فصل) قوله (قد فصلنا الآيات) وفي قوله (حرم) قوله (حرمت عليكم الميتة)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) أكثر المفسرين قالوا : المراد منه قوله تعالى في أول سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وفيه إشكال : وهو أن سورة الأنعام مكية وسورة المائدة مدنية ، وهي آخر ما أنزل الله بالمدينة . وقوله (وقد فصل) يقتضي أن يكون ذلك المفصل مقدماً على هذا المجمل، والمدني متأخر عن المكي، والمتأخر يمتنع كونه متقدماً. بل الأولى أن يقال المراد قوله بعد هذه الآية (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم) يطعمه. وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لايمنع أن يكون هو المراد والله أعلم . وقوله (إلا ما اضطررتم إليه) أي دعتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة ثم قال ﴿وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ليضلون) بفتح الياء وكذلك في يونس (ربنا ليضلوا) وفي إبراهيم (ليضلوا) وفي الحج (ثاني عطفه ليضل) وفي لقمان (لهو الحديث ليضل) وفي الزمر (أندادا ليضل) وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء. وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء ، وفي سائر المواضع بالضم ، فمن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالا، ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلا . قال : وهذا أقوى في الذم لأن كل مضل فانه يجب كونه ضالا ، وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا . فالمضل أكثر استحقاقاً للذم من الضال .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من قوله (ليضلون) قيل إنه عمرو بن لحي ، فمن دونه من المشركين . لأنه أول من غير دين إسمعيل واتخذ البحائر والسوائب وأكل الميتة . وقوله (بغير علم) يريد أن

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ «١٢٠»

عمرو بن لحى أقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة . وقال الزجاج : المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم فى إحلالها ، ويحتجون عليها بقولهم لما حل ماتذبحونه أنتم فبأن يحل مايذبحه الله أولى . وكذلك كل مايضلون فيه من عبادة الأوثان والطعن فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ، ولا بصيرة عندهم ولا علم .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هـذه الآية على أن القول فى الدين بمجرد التقليد حرام ، لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة ، والآية دلت على أن ذلك حرام .

ثم قال تعالى ﴿إن ربك هو أعلم بالمعتدين﴾ والمراد منه أنه هو العالم بما فى قلوبهم وضمائرهم من التعدى وطلب نصرة الباطل والسعى فى إخفاء الحق ، واذا كان عالما بأحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها ، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف . والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿وذروا ظاهر الاثم وباطنه إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه فصل المحرمات أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله (وذروا ظاهر الاثم وباطنه) والمراد من الاثم مايوجب الاثم ، وذكروا فى ظاهر الاثم وباطنه وجهين : الأول : أن (ظاهر الاثم) الاعلان بالزنا (وباطنه) الاستسرار به . قال الضحاك : كان أهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا ، فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية . الثانى : أن هذا النهى عام فى جميع المحرمات وهو الأصح ، لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ، ثم قيل المراد ماأعلنتم وما أسررتم ، وقيل : ما عملتم ومانويتم . وقال ابن الأنبارى : يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول : ماأخذت من هـذا المـال قليلا ولا كثيرا ، تريد ما أخذت منه بوجه من الوجوه ، وقال آخرون : معنى الآية النهى عن الاثم مع بيان أنه لايخرج من كونه إثما بسبب إخفائه وكتمانه ، ويمكن أن يقال : المراد من قوله (وذروا ظاهر الاثم) النهى عن الاقدام على الاثم ، ثم قال (وباطنه) ليظهر بذلك أن الداعى له الى ترك ذلك الاثم خوف الله لاخوف الناس . وقال آخرون (ظاهر الاثم) أفعال الجوارح (وباطنه) أفعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وإرادة السوء للمسلمين ، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمنى واللوم على الخيرات وبهذا

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ «١٢١»

يظهر فساد قول من يقول: إن مايوجد فى القلب لا يؤاخذ به إذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾ ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره . وظاهر النص يدل على أنه لابد وأن يعاقب المذنب ، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب ، وأصحابنا زادوا شرطا ثانيا ، وهو أنه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال الله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه يحل أكل ماذبح على اسم الله ، ذكر بعده تحريم مالم يذكر عليه اسم الله ، ويدخل فيه الميتة ، ويدخل فيه ماذبح على ذكر الأصنام ، والمقصود منه إبطال ماذكره المشركون . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن عطاء أنه قال : كل مالم يذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب ، فهو حرام ، تمسكا بعموم هذه الآية . وأما سائر الفقهاء فانهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ، ثم اختلفوا فقال مالك : كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام ، سواء ترك ذلك الذكر عمدا أو نسيانا . وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين . وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : إن ترك الذكر عمدا حرم ، وإن ترك نسيانا حل . وقال الشافعى رحمه الله تعالى : يحل متروك التسمية سواء ترك عمداً أو خطأ إذا كان الذابح أهلا للذبح ، وقد ذكرنا هذه المسألة على الإستقصاء فى تفسير قوله (إلا ما ذكيتم) فلا فائدة فى الاعادة ، قال الشافعى رحمه الله تعالى : هذا النهى مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب ، ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وإنه لفسق) وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذى ترك التسمية ، وثانيها : قوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وهذه المناظرة إنما كانت فى مسألة الميتة ، روى أن ناسا من المشركين قالوا للمسلمين : مايقتله الصقر والكلب تأكلونه ، ومايقتله الله فلا تأكلونه . وعن ابن عباس أنهم قالوا :

تأكلون ماتقتلونه ولا تأكلون مايقتله الله ، فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ، وثالثها : قوله تعالى (وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) وهـذا مخصوص بمـا ذبح على اسم النصب ، يعنى لو رضيتم بهذه الذبيحة التى ذبحت على اسم إلهية الأوثان ، فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك . قال الشافعي رحمه الله تعالى : فأول الآية وإن كان عاما بحسب الصيغة ، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا أن المراد من ذلك العموم هو هـذا الخصوص ، وممـا يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال (ولا تأكلوا ممـا لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) فقد صار هذا النهى مخصوصا بمـا إذا كان هذا الأمر فسقا ، ثم طلبنا فى كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقا ؟ فرأينا هذا الفسق مفسرا فى آية أخرى ، وهو قوله (قل لاأجـد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) فصار الفسق فى هذه الآية مفسرا بمـا أهل به لغير الله ، واذا كان كذلك كان قوله (ولا تأكلوا ممـا لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) مخصوصا بمـا أهل به لغير الله .

﴿والمقام الثانى﴾ أن نترك التمسك بهذه المخصصات ، لكن نقول لم قلتم إنه لم يوجد ذكر الله ههنا ؟ والدليل عليه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكر الله مع المسلم سواء قال» أو لم يقل ، ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب .

﴿والمقام الثالث﴾ وهو أن نقول : هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة فى هذه المسألة توجب الحل ، ومتى تعارضت وجب أن يكون الراجح هو الحل ، لأن الأصل فى المـأكولات الحل ، وأيضاً يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الأكل والانتفاع كقوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعاً) وقوله (كلوا واشربوا) ولأنه مستطاب بحسب الحس فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) ولأنه مال لأن الطبع يميل إليه ، فوجب أن لايحرم لمـاروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إضاعة المـال ، فهذا تقرير الكلام فى هذه المسألة ومع ذلك فنقول : الأولى بالمسلم أن يحترز عنه لأن ظاهر هذا النص قوى .

﴿المسألة الثانيـة﴾ الضمير فى قوله (وإنه لفسق) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : أن قوله (لا تأكلوا) يدل على الأكل ، لأن الفعل يدل على المصدر ، فهـذا الضمير عائد إلى هذا المصدر . والثانى : كأنه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه فى نفسه فسقا ، على سبيل المبالغة .

وأما قوله ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنوده ، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمـدا صلى الله

أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٢٢»

عليه وسلم وأصحابه فى أكل الميتة . والثانى : قال عكرمة : وإن الشياطين ، يعنى مردة المجوس، ليوحون إلى أوليائهم من مشركى قريش ، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من أهل فارس ، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة ، أن محمدا وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام . فوقع فى أنفس ناس من المسلمين من ذلك شىء ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال ﴿وإن أطعتموهم﴾ يعنى فى استحلال الميتة (إنكم لمشركون) قال الزجاج : وفيه دليل على أن كل من أحل شيئا مما حرم الله تعالى ، أو حرم شيئا مما أحل الله تعالى فهو مشرك ، وإنما سمى مشركا لأنه أثبت حاكما سوى الله تعالى ، وهذا هو الشرك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الكعبى : الآية حجة على أن الايمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه فى اللغة التصديق ، كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى ، وإن كان فى اللغة مختصا بمن يعتقد أن لله شريكا ، بدليل أنه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين فى إباحة الميتة شركا .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد أن لله تعالى شريكا فى الحكم والتكليف ؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط .

قوله تعالى ﴿أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين فى دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدى ، وعلى حال الكافر الضال ، فبين أن المؤمن المهتدى بمنزلة من كان ميتا ، فجعل حيا بعد ذلك وأعطى نورا يهتدى به فى مصالحه ، وأن الكافر بمنزلة من هو فى ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها ، فيكون متحيرا على الدوام .

ثم قال تعالى ﴿كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ وعندهذا عادت مسألة الجبر والقدر

قال أصحابنا: ذلك المزين هو الله تعالى، ودليله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول الداعى وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى، والداعى عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح، فهذا الداعى لا معنى له إلا هذا التزيين، فاذا كان موجد هذا الداعى هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى، وقالت المعتزلة: ذلك المزين هو الشيطان، وحكوا عن الحسن أنه قال: زينه لهم. والله الشيطان. واعلم أن هذا فى غاية الضعف لوجوه: الأول: الدليل القاطع الذى ذكرناه. والثانى: أن هذا المثل مذكور ليميز الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان. فان كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر، لزم الذهاب إلى مزين آخر إلى غير النهاية. وإلا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان. الثالث: أنه تعالى صرح بأن ذلك المزين ليس إلا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها، أما قبلها فقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم) وأما بعد هذه الآية فقوله (وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أو من كان ميتا فأحييناه) قرأ نافع (ميتا) مشددا، والباقون مخففا قال أهل اللغة: الميت مخففا تخفيف ميت، ومعناهما واحد ثقل أو خفف

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل المعانى: قد وصف الكفار بأنهم أموات فى قوله (أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون) وأيضا فى قوله (لينذر من كان حيا) وفى قوله (إنك لا تسمع الموتى) وفى قوله (وما يستوى الأعمى والبصير وما يستوى الأحياء والأموات) فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا، جعل الهدى حياة والمهتدى حيا، وإنما جعل الكفر موتا لأنه جهل، والجهل يوجب الحيرة والوقفة، فهو كالموت الذى يوجب السكون، وأيضا الميت لا يهتدى إلى شيء، والجاهل كذلك، والهدى علم وبصر، والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة، وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) عطف على قوله (فأحييناه) فوجب أن يكون هذا النور مغايرا لتلك الحياة والذى يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح البشرية لها أربع مراتب فى المعرفة. فأولها: كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الأصلى يختلف فى الأرواح، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوى شريف، وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا، ويكون صاحبه بليدا ناقصا.

﴿والمرتبة الثانية﴾ أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية، وهى المسماة بالعقل.

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أن يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات: ويتوصل بتركيبها إلى

تعرف المجهولات الكسبية ، إلا أن تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها ، يقدر عليه .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه .

إذا عرفت هذا فنقول :

﴿المرتبة الأولى﴾ وهى حصول الاستعداد فقط ، هى المسماة بالموت .

﴿والمرتبة الثانية﴾ وهى أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهى المشار إليها بقوله (فأحييناه)

﴿والمرتبة الثالثة﴾ وهى تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية ، فهى المراد من قوله تعالى (وجعلنا له نورا)

﴿والمرتبة الرابعة﴾ وهى قوله (يمشى به فى الناس) إشارة إلى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا إليها ، وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ، ويمكن أن يقال أيضا الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح ، والنور عبارة عن إيصال نور الوحى والتنزيل به . فانه لا بد فى الابصار من أمرين : من سلامة الحاسة ، ومن طلوع الشمس ، فكذلك البصيرة لابد فيها من أمرين : من سلامة حاسة العقل ، ومن طلوع نور الوحى والتنزيل ، فلهذا السبب قال المفسرون : المراد بهذا النور ، القرآن . ومنهم من قال : هو نور الدين ، ومنهم من قال : هو نور الحكمة ، والاقوال بأسرها متقاربة ، والتحقيق ما ذكرناه . وأما مثل الكافر (فهو كمن فى الظلمات ليس بخارج منها) ،وفى قوله (ليس بخارج منها) دقيقة عقلية ، وهى أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء صار كالأمر الذاتى والصفة اللازمة له ، فاذا دام كون الكافر فى ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه ، نعوذ بالله من هذه الحالة . وأيضا الواقف فى الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدى إلى وجه صلاحه فيستولى عليه الخوف والفزع ، والعجز والوقوف .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين أو عامان فى كل مؤمن وكافر . فيه قولان : الأول : أنه خاص بانسانين على التعيين ، ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : إن أبا جهل رمى النبى صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ لم يؤمن ، فأخبر حمزة بذلك عند قدومه من صيد له والقوس بيده ، فعمد إلى أبى جهل وتوخاه بالقوس ، وجعل يضرب رأسه ، فقال له أبو جهل : أما ترى ماجاء به ؟ سفه عقولنا ، وسب آلهتنا ، فقال

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ «١٢٣»

حمزة : أنتم أسفه الناس ، تعبدون الحجارة من دون الله ، أشهدأن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله ، فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الثانية ﴾ قال مقاتل : نزلت هذه الآية فى النبى صلى الله عليه وسلم وأبى جهل وذلك أنه قال : زاحمنا بنو عبد مناف فى الشرف ، حتى إذا صرنا كفرسى رهان ، قالوا منا نبى يوحى إليه . والله لا نؤمن به ، إلا أن يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ قال عكرمة والكلبى : نزلت فى عمار بن ياسر وأبى جهل .

﴿ والرواية الرابعة ﴾ قال الضحاك : نزلت فى عمر بن الخطاب وأبى جهل .

﴿ والقول الثانى ﴾ إن هذه الآية عامة فى حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ، لأن المعنى إذا كان حاصلا فى الكل ، كان التخصيص محض التحكم ، وأيضا قد ذكرنا أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة ، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل ، إلا إذا قيل إن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة ، فلان بعينه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ هذه الآية من أقوى الدلائل أيضا على أن الكفر والايمان من الله تعالى ، لأن قوله (فأحييناه) وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) قد بينا أنه كناية عن المعرفة والهدى ، وذلك يدل على أن كل هذه الأمور إنما تحصل من الله تعالى وبأذنه ، والدلائل العقلية ساعدت على صحته ، وهو دليل الداعى على ما لخصناه ، وأيضا أن عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه ، فمن المحال أن يختار الانسان جعل نفسه جاهلا كافرا ، فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ، ولم يحصل ذلك ، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل ، علمنا أن ذلك حصل بإيجاد غيره .

فان قالوا إنما اختاره لاعتقاده فى ذلك الجهل أنه علم

قلنا : فحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر ، فان كان الكلام فى ذلك الجهل السابق كما فى المسبوق لزم الذهاب إلى غير النهاية ، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل فيه لا بإيجاده وتكوينه ، وهو المطلوب .

قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» فى قوله (وكذلك) يوجب التشبيه ، وفيه قولان : الأول : وكما جعلنا فى مكة صناديدها ليمكروا فيها ، كذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها . الثانى : أنه معطوف على ما قبله ، أى كما زينا للكافرين أعمالهم ، كذلك جعلنا .

﴿المسألة الثانية﴾ الأكابر جمع الأكبر الذى هو اسم ، والآية على التقديم والتأخير تقديره : جعلنا مجرميها أكابر ، ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة ، فانه لا يتم المعنى ، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثانى للجعل ، لأنك اذا قلت : جعلت زيدا ، وسكت ، لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا أو ذليلا أو ما أشبه ذلك ، لاقتضاء الجعل مفعولين ، ولأنك إذا أضفت الأكابر ، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف ، وذلك لا يجوز عند البصريين .

﴿المسألة الثالثة﴾ صار تقدير الآية : جعلنا فى كل قرية مجرميها أكابر ليمكروا فيها ، وذلك يقتضى أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة ، لأنه أراد منهم أن يمكروا بالناس ، فهذا أيضا يدل على أن الخير والشر بارادة الله تعالى .

أجاب الجبائى عنه : بأن حمل هذه اللام على لام العاقبة . وذكر غيره أنه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما إذا أراد ذلك ، فجاء الكلام على سبيل التشبيه ، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : إنما جعل المجرمين أكابر ، لأنهم لأجل رياستهم أقدر على الغدر والمكر وترويج الأباطيل على الناس من غيرهم ، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة فى حفظهما ، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الأخلاق الذميمة من الغدر والمكر ، والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والأيمان الكاذبة ، ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حكم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه ، لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه .

ثم قال تعالى ﴿وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾ والمراد منه ما ذكره الله تعالى فى آية أخرى ، وهى قوله (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) وقد ذكرنا حقيقة ذلك فى أول سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (الله يستهزىء بهم) قالت المعتزلة : لاشك أن قوله (وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون) مذكور فى معرض التهديد والزجر ، فلو كان ماقبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يمكروا بالناس ، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الحليم أن يريد منهم المكر ، ويخلق فيهم المكر ، ثم يهددهم عليه ويعاقبهم أشد العقاب عليه ؟ واعلم أن معارضة هذا الكلام

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِندَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ «١٢٤»

بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا .

قوله تعالى ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . قالوا : لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله ، وهذا يدل على نهاية حسدهم ، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل ، بل لنهاية الحسد . قال المفسرون : قال الوليد بن المغيرة . والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أنا أحق بها من محمد ، فانى أكثر منه مالا وولدا ، فنزلت هذه الآية . وقال الضحاك : أراد كل واحد منهم أن يخص بالوحى والرسالة ، كما أخبر الله تعالى عنهم فى قوله (بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشرة) فظاهر الآية التى نحن فى تفسيرها يدل على ذلك أيضاً لأنه تعالى قال (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام. وأيضاً فما قبل هذه الآية يدل على ذلك أيضاً ، وهو قوله (وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ثم ذكر عقيب تلك الآية أنهم قالوا (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وظاهره يدل على أن المكر المذكور فى الآية الأولى هو هذا الكلام الخبيث .

وأما قوله تعالى ﴿لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله﴾ ففيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور ، أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة ، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وأن يكونوا متبوعين لا تابعين ، ومخدومين لا خادمين .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن ، ومنقول عن ابن عباس : أن المعنى ، وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي . قالوا (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وهو قول مشركى العرب (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه)

من الله إلى أبى جهل ، وإلى فلان وفلان كتابا على حدة ، وعلى هذا التقدير : فالقوم ماطلبوا النبوة ، وإنما طلبوا أن تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كى تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . قال المحققون : والقول الأول أقوى وأولى ، لأن قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) لايليق إلا بالقول الأول ، ولمن ينصر القول الثانى أن يقول : إنهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة ، فلو أجابهم الله اليها وأظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم ، لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة ، وحينئذ يصلح أن يكون قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) جوابا على هذا الكلام .

وأما قوله ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالاته﴾ فالمعنى أن للرسالة موضعامخصوصا لايصلح وضعها إلا فيه ، فمن كان مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التى لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولا وإلافلا ، والعالم بتلك الصفات ليس إلاالله تعالى .

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه المسألة ، فقال بعضهم : النفوس والأرواح متساوية فى تمام الماهية ، فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل . وقال آخرون : بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها،فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسمانيات مشرقة بالأنوار الالهية مستعلية منورة،وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات ، فالنفس مالم تكن من القسم الأول ، لم تصلح لقبول الوحى والرسالة . ثم إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لانهاية لها ، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة ، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنتان وحصل له تبع عظيم ، ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ، ومنهم من كان التشديد غالبا عليه ، وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ، ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فيه تنبيه على دقيقة أخرى . وهى : أن أقل مالا بد منه فى حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر ، والغل والحسد . وقوله (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) عين المكر والغدر والحسد ، فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ؟ ثم بين تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عندالله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لايتم إلا بأمرين ، التعظيم والمنفعة ، والعقاب أيضا إنما يتم بأمرين : الاهانة والضرر . والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين ، فى هذه الآية ، أماالاهانة فقوله (سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد) وإنما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر ، لأن القوم إنما تمردوا عن طاعة

فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «١٢٥»

محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للعز والكرامة ، فالله تعالى بين أنه يقابلهم بضد مطلوبهم ، فأول مايوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والهوان ، وفى قوله (صغار عند الله) وجوه : الأول : أن يكون المرادأن هذا الصغار إنما يحصل فى الآخرة ، حيث لاحاكم ينفذ حكمه سواه . والثانى : أنهم يصيبهم صغار بحكم الله وإيجابه فى دارالدنيا ، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله ، جاز أن يضاف إلى عند الله . الثالث . أن يكون المراد (سيصيب الذين أجرموا صغار) ثم استأنف . وقال (عند الله) أى معدلهم ذلك ، والمقصود منه التأكيد ، الرابع : أن يكون المراد صغار من عند الله ، وعلى هذا التقدير : فلا بد من إضمار كلمة «من» وأما بيان الضرر والعذاب ، فهو قوله (وعذاب شديد) فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعدلهم الخزى العظيم والعذاب الشديد ، ثم بين أن ذلك إنما يصيبهم لأجل مكرهم وكذبهم وحسدهم .

قوله تعالى ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك أصحابنا بهذه الآية فى بيان أن الضلال والهداية من الله تعالى .

واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا ، فلفظها أيضا يدل على الدليل القاطع العقلى الذى فى هذه المسألة ، وبيانه أن العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر ، فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية ، فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر أو الكفر بدلا من الايمان ، إلا إذا حصل فى القلب داعية اليه ، وقد بينا ذلك مرارا كثيرة فى هذا الكتاب ، وتلك الداعية لامعنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة ، فانه إذا حصل هذا المعنى فى القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشىء ، وإن حصل فى القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى

تركه ، وبينا بالدليل أن حصول هذه الدواعي لابد وأن يكون من الله تعالى، وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

إذا ثبت هذا فنقول : يستحيل أن يصدر الايمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة ، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب ، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله ، وهذا هو انشراح الصدر للايمان . فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الايمان بمحمد مثلا سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا ، ويوجب المضار الكثيرة، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا ، فصار تقدير الآية : أن من أراد الله تعالى منه الايمان قوى دواعيه إلى الايمان ، ومن أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان ، وقوى دواعيه الى الكفر . ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك ، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية ، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن ، فليس وراءه بيان ولا برهان . قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان :

﴿المقام الأول﴾ بيان أنه لادلالة في هذه الآية على قولكم .

﴿المقام الثاني﴾ مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا .

أما المقام الأول : فتقريره من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قوما أو يضلهم ، لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدى إنسانا فعل به كيت وكيت ، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت ، وليس في الآية أنه تعالى يريد ذلك أولا يريده . والدليل عليه أنه تعالى قال (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فبين تعالى أنه يفعل اللهو لو أراده ، ولا خلاف أنه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله .

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لم يقل : ومن يرد أن يضله عن الاسلام ، بل قال (ومن يرد أن يضله) فلم قلتم أن المراد ؟ ومن يرد أن يضله عن الايمان .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى بين في آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره ، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء ، فقال (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون)

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهذا يشعر بأن جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلالة ، وأن لحصول ذلك المتقدم أثرا في حصول

الضلال وذلك باطل بالاجماع . أما عندنا : فلا نقول به . وأما عندكم : فلأن المقتضى لحصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلقه فيه لقدرته . فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن هذه الآية لا تدل على قولكم .

﴿أما المقام الثانى﴾ وهو أن تفسير هـذه الآية على وجه يليق بقولنا ، فتقريره من وجوه : الأول : وهو الذى اختاره الجبائى ، ونصره القاضى ، فنقول : تقدير الآية : ومن يرد الله أن يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة ، يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافا تدعوه الى البقاء على الايمـان والثبات عليه ، وفى هـــذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن ، إلا بعد أن يصير مؤمنا ، وهى بعد أن يصير الرجل مؤمنا يدعوه إلى البقاء على الايمـان والثبات عليه وإليه الاشارة بقوله تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه) وبقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فاذا آمن عبد وأراد الله ثباته فحينئذ يشرح صدره ، أى يفعل به الالطاف التى تقتضى ثباته على الايمـان ودوامه عليه . فاما إذا كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة ، فعند ذلك يلقى فى صدره الضيق والحرج . ثم سأل الجبائى نفسه وقال : كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبى النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن ؟

وأجاب عنه : بأنه تعـالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك فى كل وقت فلا يمتنع كونهم فى بعض الأوقات طيبى القلوب . وسأل القاضى نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال : فيجب أن تقطعوا فى كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج فى بعض الأوقات .

وأجاب عنه بأن قال : وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين ، وعند ظهور الذلة والصغار فيهم ، هذا غاية تقرير هذا الجواب .

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل قالوا لم لا يجوز أن يقال : المراد فمن يرد الله أن يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام ؟ أى يشرح صدره للاسلام فى ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى لجنة ، لأنه لمـا رأى أن بسبب الايمـان وجد هذه الدرجة العالية ، والمرتبة الشريفة يزداد رغبة فى الايمـان ، ويحصل فى قلبه مزيد انشراح وميل إليه ، ومن يرد أن يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، فى ذلك الوقت يضيق صدره ، ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذى ناله عند الحرمان من الجنة والدخول فى النار . قالوا : فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له ، فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ فى التأويل أن يقال : حصل فى الكلام تقديم وتأخير ، فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالايمـان فقد أراد الله أن يهـديه أى يخصه بالالطاف الداعية إلى الثبات على الايمـان ، أو يهديه بمعنى أنه يهديه إلى طريق الجنة ، ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمـان ،

فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة ، أو يضله بمعنى أنه يحرمه عن الالطاف الداعية إلى الثبات على الايمـان ، فهذا هو مجموع كلامهم فى هذا الباب .

والجواب عما قالوه أولا : من أن الله تعالى لم يقل فى هذه الآية أنه يضله ، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا .

فنقول : قوله تعالى فى آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الاضلال لأن حرف «الكاف» فى قوله (كذلك) يفيد التشبيه ، والتقدير : وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج فى صدره ، فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون .

والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله : ومن يرد الله أن يضله عن الدين .

فنقول : إن قوله فى آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأن المراد من قوله (ومن يرد أن يضله) هو أنه يضله عن الدين .

والجواب عما قالوه ثالثا : من أن قوله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) يدل على أنه تعالى إنمـا يلقى ذلك الضيق والحرج فى صدورهم جزاء على كفرهم .

فنقول : لا نسلم أن المراد ذلك ، بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه ، سقط ماذكروه .

والجواب عما قالوه رابعا : من أن ظاهر الآية يقتضى أن يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له .

فنقول : الأمر كذلك ، لأنه تعالى إذا خلق فى قلبه اعتقاداً بأن الايمـان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة ، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس ونفور القلب عن قبول ذلك الايمـان ويحصل فى ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمـان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد ، لأن الطريق إذا كان ضيقاً لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه ، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمـان فيه ، فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه ، أطلق لفظ الضيق والحرج عليه ، فقد سقط هذا الكلام .

﴿وأما الوجه الأول﴾ من التأويلات الثلاثة التى ذكروها .

فالجواب عنه : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر ، وهذا بعيد ، لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج ، فلو

كان المراد منه حصول الغم والحزن فى قلب الكافر ، لوجب أن يكون مايحصل فى قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل فى قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر فى حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء فى حق المؤمن أكثر . قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) وقال عليه السلام «خص البلاء بالأنبياء ثم بالأولياء ثم الأمثل فالأمثل»

﴿وأما الوجه الثانى﴾ من التأويلات الثلاثة فهو أيضاً مدفوع ، لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح فى ذلك الوقت . وكذلك القول فى قوله (ومن يرد أن يضله) المراد من يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه فى ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة ، لحمل الآية عليه إخراج لهذه الآية من الفائدة .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ من الوجوه الثلاثة ، فهو يقتضى تفكيك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضى أن يحصل انشراح الصدر من قبل الله أولا ، ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان ، وأنتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل نفسه أولا منشرح الصدر ، ثم إن الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى أنه يخصه بمزيد الألطاف الداعية له إلى الثبات على الايمان، والدلائل اللفظية إنما يمكن التمسك بها إذا أبقينا مافيها من التركيبات والترتيبات فأما إذا أبطلناها وأزلناها لم يمكن التمسك بشىء منها أصلا ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يمكن التمسك بشىء من الآيات ، وإنه طعن فى القرآن وإخراج له عن كونه حجة ، فهذا هو الكلام الفصل فى هذه السؤالات ، ثم إنا نختم الكلام فى هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة ، وهى أنا بينا أن فعل الايمان يتوقف على أن يحصل فى القلب داعية جازمة إلى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى ، وكذلك القول فى جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى ، لأن تقدير الآية فمن يرد الله أن يهديه قوى فى قلبه مايدعوه إلى الايمان ومن يرد أن يضله ألقى فى قلبه مايصرفه عن الايمان ويدعوه إلى الكفر، وقد ثبت بالبرهان العقلى ان الأمر يجب أن يكون كذلك ، وعلى هذا التقدير : فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط ، والله تعالى أعلم بالصواب .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير ألفاظ الآية ، أما شرح الصدر ففى تفسيره وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ قال الليث : يقال شرح الله صدره فانشرح أى وسع صدره لقبول ذلك الأمر فتوسع . وأقول : إن الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ، ولا شك أنه ليس المراد منه أن

يوسع صدره على سبيل الحقيقة ، لأنه لا شبهة أن ذلك محال ، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول : تحقيقه ما ذكرناه فيما تقدم ولا بأس بإعادته.فنقول إذا اعتقد الانسان فى عمل من الأعمال أن نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه ، وقويت رغبته فى حصوله وحصل فى القلب استعداد شديد لتحصيله ، فتسمى هذه الحالة بسعة النفس ، وإذا اعتقد فى عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل فى الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه ، واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلانى زائد النفع والخير وحصل الميل اليه ، فقد حصل ذلك الميل فى ذلك القلب ، فقيل : اتسع الصدر له وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل فى القلب ميل إليه فقيل إنه ضيق فقد صار الصدر شبيها بالطريق الضيق الذى لا يمكن الدخول فيه ، فهذا تحقيق الكلام فى سعة الصدر وضيقه .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير الشرح يقال : شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحه وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فبينها .

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق ، لأنه وارد فى الاسلام فى قوله (أفمن شرح الله صدره للاسلام) وفى الكفر فى قوله (ولكن من شرح بالكفر صدرا) قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام «يقذف فيه نورا حتى ينفسح وينشرح» فقيل له وهل لذلك من أمارة يعرف بها ؟ فقال عليه السلام «الانابة إلى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت» وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ماذكرناه فى تفسير شرح الله الصدر ، وتقريره أن الانسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير ، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر ، فاذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لابد وأن يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة فى الآخرة ، وهو المراد من الانابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا ، وهو المراد من التجافى عن دار الغرور ، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين،أعنى النفرة عن الدنيا والرغبة فى الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : الداعى إلى الفعل لا بد وأن يحصل قبل حصول الفعل ، وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعى إلى الايمان ، فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام ، وكذا القول فى جانب الكفر .

أما قوله ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ ففيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير (ضيقا) ساكنة الياء وكذا فى كل القرآن ، والباقون مشددة الياء مكسورة ، فيحتمل أن يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد ،كسيد وسيد ، وهين وهين ولين ولين ، وميت وميت ، وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرجا) بكسر الراء ، والباقون بفتحها قال الفراء : وهو فى كسره ونصبه بمنزلة الوجل والوجل ، والقرد والقرد ، والدنف والدنف . قال الزجاج : الحرج فى اللغة أضيق الضيق ومعناه : أنه ضيق جدا ، فمن قال : أنه رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه : ذوحرج فى صدره ، ومن قال : حرج جعله فاعلا ، وكذلك رجل دنف ذو دنف ، ودنف نعت .

﴿البحث الثانى﴾ قال بعضهم : الحرج . بكسر الراء الضيق ، والحرج بالفتح جمع حرجة ، وهو الموضع الكثير الاشجار الذى لا تناله الراعية . وحكى الواحدى فى هذا الباب حكايتين : إحداهما : روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أنه قرأ هذه الآية وقال : هل ههنا أحد من بنى بكر . قال رجل : نعم . قال : ما الحرجة فيكم . قال : الوادى الكثير الشجر المشتبك الذى لا طريق فيه . فقال ابن عباس . كذلك قلب الكافر . والثانية : روى الواحدى عن أبى الصلت الثقفى قال : قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذه الآية ، ثم قال : ائتونى برجل من كنانة جعلوه راعيا فاتوا به ، فقال له عمر : يافتى ما الحرجة فيكم . قال : الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا يصل اليها راعية ولا وحشية . فقال عمر : كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شىء من الخير .

أما قوله تعالى ﴿كأنما يصعد فى السماء﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير (يصعد) ساكنة الصاد وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصاعد) بالألف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد ، والباقون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير ألف ، أما قراءة ابن كثير (يصعد) فهى من الصعود ، والمعنى : أنه فى نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء ، فكما أن ذلك التكليف ثقيل على القلب ، فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر وأما قراءة أبى بكر (يصاعد) فهو مثل يتصاعد . وأما قراءة الباقين (يصعد) فهى بمعنى يتصعد ، فادغمت التاء فى الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه .

﴿البحث الثانى﴾ فى كيفية هذا التشبيه وجهان : الأول : كما أن الانسان إذا كلف الصعود إلى السماء ثقل ذلك التكليف عليه ، وعظم وصعب عليه ، وقويت نفرته عنه ، فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان وتعظم نفرته عنه . والثانى : أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان ، فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الأرض إلى السماء .

أما قوله ﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ ففيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ الكاف في قوله (كذلك) يفيد التشبيه بشيء ، وفيه وجهان : الأول : التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم بجعله ضيق الصدر في قلوبهم . والثاني : قال الزجاج التقدير : مثل ماقصصنا عليك ، يجعل الله الرجس .

﴿البحث الثاني﴾ اختلفوا في تفسير (الرجس) فقال ابن عباس: هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد (الرجس) مالا خير فيه . وقال عطاء (الرجس) العذاب . وقال الزجاج (الرجس) اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة

ولنختم تفسير هذه الآية بما روى عن محمد بن كعب القرظي أنه قال تذاكرنا في أمر القدرية عند ابن عمر . فقال : لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ،منهم نبينا صلى الله عليه وسلم ، فاذا كان يوم القيامة نادى مناد ، وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل أين خصماء الله ، فتقوم القدرية وقد أورد القاضي هذا الحديث في تفسيره . وقال : هـذا الحديث من أقوى مايدل على أن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد الى الله تعالى قضاء وقدرا و خلقا ، لأن الذين يقولون هذا القول ، هم خصماء الله ، لأنهم يقولون لله أي ذنب لنا حتى تعاقبنا ، وأنت الذي خلقته فينا وأردته منا ، وقضيته علينا ، ولم تخلقنا الا له ، وما يسرت لنا غيره ، فهؤلاء لابد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هـذه الحجة أما الذين قالوا : ان الله مكن وأزاح العلة ، وانما أتى العبد من قبل نفسه ، فكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة ، فلا يكونون خصماء الله ، بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لأنه يقال له يبعد منك انك ماعرفت من مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه ، وأن كل مايفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب ، وليس للعبد على الرب اعتراض ولا مناظرة ، فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله تعالى . أما الذين يكونون خصماء لله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه : الأول : انه يدعى عليه وجوب الثواب والعوض ، ويقول : لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء ، فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى . والثاني : أن من واظب على الكفر سبعين سنة ، ثم انه في آخر زمن حياته قال : لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ، ثم مات ، ثم ان رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف ألف سنة ، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة ، فذلك العبد يقول : أيها الاله إياك ، ثم اياك أن تترك ذلك لحظة واحـدة ، فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية

والحاصل : أن إقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة أوجب على الاله إيصال تلك النعم مدة لا آخر لها ، ولا طريق له البتة إلى الخلاص عن هذه العهدة ، فهذا هو الخصومة . أما من يقول إنه لا حق لأحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى . وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى ، فهذا لا يكون خصما .

﴿والوجه الثالث﴾ في تقرير هذه الخصومة ماحكى أن الشيخ أبا الحسن الاشعرى لما فارق مجلس أستاذه أبي على الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق أن يوما من الأيام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس ، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي ، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز إني أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد ، والثاني كان في غاية الكفر والفسق ، والثالث كان صبيا لم يبلغ ، فماتوا على هذه الصفات فأخبرني أيها الشيخ عن أحوالهم . فقال الجبائي : أما الزاهد ، ففي درجات الجنة ، وأما الكافر ، ففي دركات النار ، وأما الصبي ، فمن أهل السلامة . قال قولي له : لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخوه الزاهد هل يمكن منه . فقال الجبائي : لا لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه في العلم والعمل ، وأنت فليس معك ذاك فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الصبي حينئذ يقول : يارب العالمين ليس الذنب لي ، لأنك أمتني قبل البلوغ ولو أمهلتني فربما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين . فقال الجبائي : يقول الله له علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار ، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتك حتى تنجو من العقاب ، فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار ، فقال : يارب العالمين ، وياأحكم الحاكمين ، ويا أرحم الراحمين ، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت مني ذلك ، فلم راعيت مصلحته وماراعيت مصلحتي ؟ قال الراوي : فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي . فلما نظر رأى أبا الحسن ، فعلم أن هذه المسألة منه ، لا من العجوز ، ثم إن أبا الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائي فأراد أن يجيب عن هذا السؤال ، فقال : نحن لا نرضى في حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم ، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ماذكرتم ، ثم قال : وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهي أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا ؟ فقال البصريون : التكليف محض التفضل والاحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البغداديون : إنه واجب

على الله تعالى . قال : فان فرعنا على قول البصريين ، فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي إنى طولت عمر الأخ الزاهد ، وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كونى متفضلا على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلا عليك بمثله . وأما إن فرعنا على قول البغداديين . فالجواب أن يقال : إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً فى حقه ، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم . فعلته وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك ، فلهذا السبب مافعلت ذلك فى حقك فظهر الفرق . هذا تلخيص كلام أبى الحسين البصرى سعياً منه فى تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعرى ، بل سعياً منه فى تخليص إلهه عن سؤال العبد ، وأقول قبل الخوض فى الجواب عن كلام أبى الحسين : صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله ، إنما لزمت على قول المعتزلة . وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب ، وليس للعبد أن يقول لربه ، لم فعلت كذا ؟ أو مافعلت كذا . فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أهل السنة ، وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ، ثم نقول :

أما الجواب الأول : وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل ، فيجوز أن يخص به بعضاً دون بعض . فنقول : هذا الكلام مدفوع ، لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما ، فالامتناع من إيصاله إلى الثانى قبيح من الله تعالى ، لأن الايصال إلى هذا الثانى ، ليس فعلا شاقا على الله تعالى ، ولا يوجب دخول نقصان فى ملكه بوجه من الوجوه ، وهذا الثانى يحتاج إلى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح فى الشاهد . ألا ترى أن من منع غيره من النظر فى مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك منه ، لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر اليه ، ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولا ، فليكن مقبولا ههنا ، وإن لم يكن مقبولا لم يكن مقبولا البتة فى شىء من المواضع ، وتبطل كلية مذهبكم . فثبت أن هذا الجواب فاسد .

وأما الجواب الثانى : فهو أيضاً فاسد ، وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبدا فى حق الكل وأنه باطل ، بل معناه : أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص ، فان إنساناً آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحاً ، فان اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف ، فوجب أن يترك تكليفه ، وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك ، وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلا قبيحاً عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ «١٢٦»

إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف ، فهذا محض التحكم . فثبت أن الجواب الذى استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره ، ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيف ، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أصحابنا ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وهذا) إشارة إلى مذكور تقدم ذكره . وفيه قولان : الأول : وهو الأقوى عندى أنه إشارة إلى ماذكره وقرره فى الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف على الداعى وحصول تلك الداعية من الله تعالى ، فوجب كون الفعل من الله تعالى ، وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات والممكنات ، وإنما سماه صراطاً لأن العلم به يؤدى إلى العلم بالتوحيد الحق ، وإنما وصفه بكونه مستقيما لأن قول المعتزلة غير مستقيم ، وذلك لأن رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف ، فان توقف على المرجح لزم أن يقال الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعى اليه ، وحينئذ يتم قولنا . ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة ، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر على مرجح وجب أن يحصل هذا الاستغناء فى كل الممكنات والمحدثات ، وحينئذ يلزم نفى الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر . فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر فى بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم ، إنما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق ، وذلك يوجب عين مذهبنا . فهذا القول هو المختار عندى فى تفسير هذه الآية .

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (وهذا صراط ربك مستقيما) إشارة إلى كل ماسبق ذكره فى كل القرآن قال ابن عباس : يريد هذا الذى أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيما وقال ابن مسعود يعنى القرآن . والقول الأول أولى . لأن عود الاشارة إلى أقرب المذكورات أولى .

واذا ثبت هذا فنقول : لما أمر الله تعالى بمتابعة مافى الآية المتقدمة وجب أن تكون من المحكمات لامن المتشابهات لأنه تعالى إذا ذكر شيئاً وبالغ فى الأمر بالتمسك به والرجوع إليه والتعويل عليه وجب أن يكون من المحكمات . فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إجراؤها

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٢٧»

على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : انتصب مستقيما على الحال ، والعامل فيه معنى «هذا» وذلك لأن «ذا» يتضمن معنى الاشارة ، كقولك : هذا زيد قائما معناه أشير اليه فى حال قيامه ، واذا كان العامل فى الحال معنى الفعل لا الفعل ، لم يجز تقديم الحال عليه لايجوز قائما هــذا زيد ، ويجوز ضاحكا جاء زيد .

أما قوله ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾

فنقول : أما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر ، والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر فى آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة ، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله (لقوم يذكرون) فالذى أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر فى عقل كل واحد أن أحد طرفى الممكن لا يترجح على الآخر إلا لمرجح ، فكأنه تعالى يقول للمعتزلى : أيها المعتزلى تذكر ماتقرر فى عقلك أن الممكن لايترجح أحد طرفيه على الآخر ، إلا لمرجح ، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية فى مسألة القضاء والقدر .

قوله تعالى ﴿لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه فى الصراط المستقيم وبين أنه تعالى معد مهيء لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التى تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم ، فقال (لهم دار السلام عند ربهم) وفى هذه الآية تشريفات .

﴿النوع الأول﴾ قوله (لهم دار السلام) وهذا يوجب الحصر ، فمعناه : لهم دار السلام لا لغيرهم ، وفى قوله (دار السلام) قولان :

﴿القول الأول﴾ أن السلام من أسماء الله تعالى ، فدار السلام هى الدار المضافة إلى الله تعالى ، كما قيل للكعبة - بيت الله تعالى - وللخليفة - عبدالله -

﴿والقول الثانى﴾ أن السلام صفة الدار ، ثم فيه وجهان : الأول : المعنى دار السلامة ، والعرب تلحق هـذه الهاء فى كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة ، وسفاه وسفاهة ، ولذاذ ولذاذة ، ورضاع ورضاعة . الثانى : أن السلام جمع السلامة ، وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن

أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها .

إذا عرفت هذين القولين : فالقائلون بالقول الأول قالوا به لأنه أولى ، لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية فى تشريفها وتعظيمها وإكبار قدرها ، فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة فى تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثانى رجحوا قولهم من وجهين : الأول : أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل فى الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى ، والثانى : أن وصف الله تعالى بأنه السلام فى الأصل مجاز ، وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام ، فاذا أمكن حمل الكلام على حقيقته كان أولى .

﴿النوع الثانى﴾ من الفوائد المذكورة فى هذه الآية قوله (عند ربهم) وفى تفسيره وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ، ونظيره قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم) وذلك نهاية فى بيان وصولهم إليها ، وكونهم على ثقة من ذلك .

﴿الوجه الثانى﴾ وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله (عند ربهم) يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى ، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة ، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة ، وذلك يدل على أن ذلك الشىء بلغ فى الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ، ونظيره قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين)

﴿الوجه الثالث﴾ أنه قال فى صفة الملائكة (ومن عنده لا يستكبرون) وقال فى صفة المؤمنين فى الدنيا - أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى - وقال أيضا - أنا عند ظن عبدى بى - وقال فى صفتهم يوم القيامة (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال فى دارهم (لهم دار السلام عند ربهم) وقال فى ثوابهم (جزاؤهم عند ربهم) وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية .

﴿النوع الثالث﴾ من التشريفات المذكورة فى هذه الآية قوله (وهو وليهم) والولى معناه القريب ، فقوله (عند ربهم) يدل على قربهم من الله تعالى ، وقوله (وهو وليهم) يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى فى العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة ، وأيضا فقوله (وهو وليهم) يفيد الحصر ، أى لا ولى لهم إلا هو ، وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور فى قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهؤلاء الأقوام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو ، وأن النافع والضار ليس إلا هو ، وأن المسعد والمشقى ليس إلا هو ، وأنه لا مبدئ للكائنات والممكنات إلا هو ، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه ، فما كان رجوعهم إلا اليه ، وما كان توكلهم إلا عليه ، وما كان أنسهم إلا به ،

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «١٢٨»

وما كان خضوعهم إلا له ، فلما صاروا بالكلية ، لاجرم قال تعالى (وهو وليهم) وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل بجميع مصالحهم فى الدين والدنيا ، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبليات .

ثم قال تعالى ﴿بما كانوا يعملون﴾ وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل ، فان العمل لابد منه ، وتحقيق القول فيه : أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا ، فكما أن الهيآت النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن ، مثل ماإذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر عليه فى البدن ، فيسخن البدن ويحمى ، فكذلك الهيآت البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس ، فاذا واظب الانسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها فى جوهر النفس ، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل ، وأنه لاسبيل له إلى تركه البتة .

قوله تعالى ﴿ويوم يحشرهم جميعا يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ماشاء الله إن ربك حكيم عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم ، بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار ، وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ويوم يحشرهم) منصوب بمحذوف ، أى واذكر يوم نحشرهم ، أو يوم نحشرهم قلنا يامعشر الجن ، أو يوم نحشرهم وقلنا يامعشر الجن ، كان مالا يوصف لفظاعته .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (ويوم يحشرهم) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : يعود إلى المعلوم ، لا إلى المذكور ، وهو الثقلان ، وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم . والثانى : أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم فى قوله (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية محذوف والتقدير : يوم نحشرهم جميعا فنقول : يامعشر الجن ، فيكون هذا القائل هو الله تعالى ، كما انه الحاشر لجميعهم ، وهذا القول منه تعالى بعدالحشر لايكون إلا تبكيتا وبيانا لجهة أنهم وإن تمردوا فى الدنيا فينتهى حالهم فى الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم . وقال الزجاج : التقدير فيقال لهم يا معشر الجن ، لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار ، بدليل قوله تعالى فى صفة الكفار (ولا يكلمهم الله يوم القيامة)

أما قوله تعالى ﴿قد استكثرتم من الانس﴾ فنقول : هذا لا بد فيه من التأويل . لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس ، لأن القادر على الجسم وعلى الاحياء والفعل ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول .

أما قوله ﴿وقال أولياؤهم من الانس﴾ فالأقرب أن فيه حذفا ، فكما قال للجن تبكيتا ، فكذلك قال للانس توبيخا . لأنه حصل من الجن الدعاء ، ومن الانس القبول ، والمشاركة حاصلة بين الفريقين ، فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس ، وهو قولهم : ربنا استمتع بعضنا ببعض فوصفوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا ، والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذى عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم . ثم ههنا قولان : الأول : أن قولهم استمتع بعضنا ببعض ، المراد منه أنه استمتع الجن بالانس والانس بالجن ، وعلى هذا القول فى المراد بذلك الاستمتاع قولان :

﴿القول الأول﴾ أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال : أعوذ بسيدهذا الوادى من سفهاء قومه ، فيبيت آمنا فى نفسه ، فهذا استمتاع الانس بالجن ، وأما استمتاع الجن بالانس فهو أن الانسى إذا عاذ بالجنى ، كان ذلك تعظيما منهم للجن ، وذلك الجنى يقول : قد سدت الجن والانس ، لأن الانسى قد اعترف له بانه يقدر أن يدفع عنه ، وهذا قول الحسن . وعكرمة والكلبى وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن)

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير هذا الاستمتاع أن الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء ، والانس كالاتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم فى قليل ولا كثير ، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم ، فهذا استمتاع الجن بالانس . وأما استمتاع الانس بالجن ، فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم ، وهذا القول اختيار الزجاج . قال : وهذا أولى من الوجه المتقدم ، والدليل عليه قوله تعالى (قد استكثرتم من الانس) ومن كان يقول من الانس أعوذ بسيدهذا الوادى ، قليل.

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) هو كلام الانس خاصة، لأن استمتاع الجن بالانس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر. أما استمتاع بعض الانس ببعض، فهو أمر ظاهر. فوجب حمل الكلام عليه، وأيضا قوله تعالى (وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض) كلام الانس الذين هم أولياء الجن، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض

ثم قال تعالى حكاية عنهم ﴿وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا﴾ فالمعنى: أن ذلك الاستمتاع كان حاصلا إلى أجل معين ووقت محدود، ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع، واختلفوا فى أن ذلك الأجل أى الأوقات؟ فقال بعضهم: هو وقت الموت. وقال آخرون: هو وقت التخلية والتمكين. وقال قوم: المراد وقت المحاسبة فى القيامة، والذين قالوا بالقول الأول قالوا انه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت بأجله، لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذى أجلت لنا، وفيهم المقتول وغير المقتول

ثم قال تعالى ﴿قال النار مثواكم﴾ المثوى: المقام والمقر والمصير، ثم لا يبعد أن يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى، فبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله (خالدين فيها)

ثم قال تعالى ﴿إلا ما شاء الله﴾ وفيه وجوه: الأول: أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة، لأن فى تلك الأحوال ليسوا بخالدين فى النار: الثانى: المراد، الأوقات التى ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير. وروى أنهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم. الثالث: قال ابن عباس: استثنى الله تعالى قوما سبق فى علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبى صلى الله عليه وسلم. وعلى هذا القول يجب أن تكون «ما» بمعنى «من» قال الزجاج: والقول الأول أولى. لأن معنى الاستثناء انما هو من يوم القيامة، لأن قوله (ويوم يحشرهم جميعا) هو يوم القيامة.

ثم قال تعالى (خالدين فيها) منذ يبعثون (إلا ما شاء الله) من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم فى محاسبتهم. الرابع: قال أبو مسلم: هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذى أجلت لنا، أى الذى سميته لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى. كقوله تعالى (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن) وكما فعل فى قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذى لو آمنوا، لبقوا إلى الوصول اليه فتلخيص الكلام

وَكَذَلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «١٢٩»

أن يقولوا : استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله .

واعلم أن هذا الوجه وان كان محتملا إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية . ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف .

ثم قال ﴿إن ربك حكيم عليم﴾ أى فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة ، وكأنه تعالى يقول : إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمى أنهم يستحقون ذلك . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو على الفارسى : قوله (النار مثواكم) المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله (خالدين فيها) حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله (النار مثواكم) معناه : النار أهل أن تقيموا فيها خالدين .

قوله تعالى ﴿وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية فوائد :

﴿الفائدة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والأنس أن بعضهم يتولى بعضا بين أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضائه ، فقال (وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا) والدليل على أن الأمر كذلك . أن القدرة صالحة للطرفين أعنى العداوة والصداقة ، فلولا حصول الداعية الى الصداقة لما حصلت الصداقة ، وتلك الداعية لا تحصل إلا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذى يولى بعض الظالمين بعضا . وبهذا التقرير تصير هذه الآية دليلا لنا فى مسألة الجبر والقدر .

﴿الفائدة الثانية﴾ أنه تعالى لما بين فى أهل الجنة أن لهم دار السلام ، بين أنه تعالى وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة ، فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار ، ثم بين أن أولياءهم من يشبههم فى الظلم والخزى والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ كاف التشبيه فى قوله (وكذلك نولى) تقتضى شيئا تقدم ذكره ، والتقدير : كأنه قال كما أنزلت بالجن والأنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الدائم الذى لا مخلص منه (كذلك نولى بعض الظالمين بعضا)

﴿الفائدة الرابعة﴾ (وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا) لأن الجنسيه علة الضم ، فالارواح

يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ «١٣٠»

الخبيثة تنضم إلى مايشاكلها فى الخبث ، وكذا القول فى الارواح الطاهرة ، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله فى النصرة والمعونة والتقوية . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين ، فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم . وأيضا الآية تدل على أنه لابد فى الخلق من أمير وحاكم ، لأنه تعالى إذا كان لا يخلى أهل الظلم من أمير ظالم ، فبأن لا يخلى أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى . قال على رضى الله عنه : لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر ، فأنكروا قوله (أو جائر) فقال : نعم يؤمن السبيل ، ويمكن من إقامة الصلوات ، وحج البيت . وروى أن أبا ذر سأل الرسول صلى الله عليه وسلم الامارة ، فقال له : «إنك ضعيف وإنها أمانة وهى فى القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها» وعن مالك بن دينار : جاء فى بعض كتب الله تعالى ـ أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك ونواصيها بيدى فمن أطاعنى جعلتهم عليه رحمة ومن عصانى جعلتهم عليه نقمة لاتشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلى أعطفهم عليكم ـ

﴿أما قوله بما كانوا يكسبون﴾ فالمعنى نولى بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم ، والمراد منه ما بينا أن الجنسية علة للضم .

قوله تعالى ﴿يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾

إعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره الله تعالى فى توبيخ الكفار يوم القيامة ، وبين تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل ، فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين ، وإنهم لم يعذبوا إلا بالحجة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة : المعشر . كل جماعة أمرهم واحد ، ويحصل بينهم معاشرة

ومخالطة ، والجمع : المعاشر . وقوله (رسل منكم) اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك : أرسل من الجن رسل كالأنس وتلا هذه الآية وتلا قوله (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) ويمكن أن يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) قال المفسرون : السبب فيه أن استئناس الانسان بالانسان أكمل من استئناسه بالملك ، فوجب فى حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الانس من الانس ليكمل هذا الاستئناس .

إذا ثبت هذا المعنى ، فهذا السبب حاصل فى الجن ، فوجب أن يكون رسول الجن من الجن .

﴿والقول الثانى﴾ وهوقول الأكثرين : أنه ماكان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسل من الأنس . وما رأيت فى تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع ، وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ،ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء انما هو النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط ، فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية ، فالكلام عليه من وجوه : الأول : أنه تعالى قال (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) فهذا يقتضى أن رسل الجن والانس تكون بعضا من أبعاض هذا المجموع ، واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من أبعاض ذلك المجموع ، فكان هذا القدر كافيا فى حمل اللفظ على ظاهره ، فلم يلزم من ظاهرهذه الآية إثبات رسول من الجن . الثانى : لايبعد أن يقال : إن الرسل كانوا من الأنس إلاأنه تعالى كان يلقى الداعية فى قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به ، كما قال تعالى (وإذ صرفنا اليك نفرا من الجن) فأولئك الجن كانوا رسل الرسل، فكانوا رسلا لله تعالى ، والدليل عليه : أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه . فقال (إذ أرسلنا إليهم اثنين) وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة ، بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين ، فاذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق ، فقد حصل ماهو المقصود من ازاحة العذر وإزالة العلة ، فكان المقصود حاصلا .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب قال الواحدى : قوله تعالى (رسل منكم) أراد من أحدكم وهو الأنس وهو كقوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) أى من أحدهما وهو الملح الذى ليس بعذب .

واعلم أن الوجهين الأولين لاحاجة معهما إلى ترك الظاهر . أما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ، ولايجوز المصير اليه إلا بالدليل المنفصل .

ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ «١٣١»

أما قوله (يقصون عليكم آياتى) فالمراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل (وينذرونكم لقاء يومكم هذا) أى يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف ، فلذلك قالوا : شهدنا على أنفسنا .

فان قالوا : ماالسبب فى أنهم أقروا فى هـــذه الآية بالكفر وجحدوه فى قوله (والله ربنا ما كنا مشركين)

قلنا يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة ، فتارة يقرون ، وأخرى يجحدون ، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم ، فان من عظم خوفه كثر الاضطراب فى كلامه .

ثم قال تعالى ﴿وغرتهم الحياة الدنيا﴾ والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر ، فكأنه تعالى يقول ، وإنما وقعوا فى ذلك الكفر بسبب أنهم غرتهم الحياة الدنيا .

ثم قال تعالى ﴿وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾ والمراد أنهم وأن بالغوا فى عداوة الأنبياء والطعن فى شرائعهم ومعجزاتهم ، إلا ان عاقبة أمرهم انهم أقروا على أنفسهم بالكفر ، ومن الناس من حمل قوله (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ، ومقصودهم دفع التكرار عن الآية ، وكيفما كان ، فالمقصود من شرح أحوالهم فى القيامة زجرهم فى الدنيا عن الكفر والمعصية .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا) على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع ، فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة .

قوله تعالى ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين انه ماعذب الكفار إلا بعد أن بعث اليهم الأنبياء والرسل بين بهذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (ذلك) إشارة إلى ماتقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف ، والتقدير : الأمر ذلك .

وأما قوله ﴿أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تعليل ، والمعنى :

وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ «١٣٢»

الأمر ماقصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم ، وكلمة «أن» ههنا هى التى تنصب الافعال ، وثانيها : يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة ، والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير فى قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير ، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم . وثالثها : أن يجعل قوله (أن لم يكن ربك) بدلا من قوله (ذلك) كقوله (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين)

وأما قوله ﴿بظلم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن يكون المعنى ، وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه . والثانى : أن يكون المراد . وما كان ربك مهلك القرى ظلما عليهم ، وهو كقوله (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) فى سورة هود . فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلا للكفار ، وعلى الثانى يكون عائدا إلى فعل الله تعالى ، والوجه الأول أليق بقولنا ، لأن القول الثانى يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأنه تعالى يحكم مايشاء ، ويفعل مايريد ، ولا اعتراض عليه لأحد فى شىء من أفعاله . وأما المعتزلة : فهذا القول الثانى مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم . وأما أصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه الثانى . قال : إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالما لكنه يكون فى صورة الظالم فيما بيننا ، فوصف بكونه ظالما مجازا ، وتمام الكلام فى هذين القولين مذكور فى سورة هود عند قوله (بظلم وأهلها مصلحون)

وأما قوله ﴿وأهلها غافلون﴾ فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظ به ، بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال ، ولا أن يزيل عذرهم وعلتهم .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية فى إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع ، وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة . قالوا : لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب أحدا على أمر من الأمور إلا بعد البعثة للرسول . والمعتزلة قالوا : إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجىء الشرع ، لأنه تعالى قال (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون) فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله تعالى ، فان كان الأول ، فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة ، وإنما يكون الفعل ظلماً قبل البعثة ، لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل ، وذلك هو المطلوب ، وإن كان الثانى فذلك يقتضى أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه .

قوله تعالى ﴿ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون﴾

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ «١٣٣» إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ «١٣٤»

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على الغيبة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات ، وأحوال أهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا ، فقال (ولكل درجات مما عملوا) وفى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) عام فى المطيع والعاصى ، والتقدير : ولكل عامل عمل فله فى عمله درجات ، فتارة يكون فى درجة ناقصة ، وتارة يترقى منها إلى درجة كاملة ، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام ، فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر .

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) مختص بأهل الطاعة ، لأن لفظ الدرجة لا يليق إلا بهم . وقوله (وما ربك بغافل عما تعملون) مختص بأهل الكفر والمعصية والصواب هو الأول .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الآية تدل أيضا على صحة قولنا فى مسألة الجبر والقدر ، وذلك لأنه تعالى حكم لكل واحد فى وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة ، وعلم تلك الدرجة بعينها وأثبت تلك الدرجة المعينة فى اللوح المحفوظ وأشهد عليه زمر الملائكة المقربين ، فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ، ولصار ذلك العلم جهلا ، ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال . فثبت أن لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، والسعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه .

قوله تعالى ﴿وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم مايشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين إنما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين﴾

فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصى والمحرمات وذكر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة ، بين أن تخصيص المطيعين بالثواب ، والمذنبين بالعذاب ، ليس لأجل أنه محتاج إلى طاعة المطيعين أو ينتقص بمعصية المذنبين . فانه تعالى غنى لذاته عن جميع العالمين ، ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الانسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار ، إلا بترتيب الترغيب فى الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال (وربك الغنى ذو الرحمة) ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ، فنفتقر ههنا إلى بيان أمرين : الأول : إلى بيان كونه تعالى غنياً . فنقول : إنه تعالى غنى فى ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه ، لأنه لو كان محتاجاً لكان مستكملا بذلك الفعل ، والمستكمل بغيره ناقص بذاته ، وهو على الله محال ، وأيضاً فكل إيجاب أو سلب يفرض ، فان كانت ذاته كافية فى تحققه ، وجب دوام ذلك الايجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته . وإن لم تكن كافية ، فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل أو عدمه ، فذاته لاتنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه ، والموقوف على الموقوف على الشىء موقوف على ذلك الشىء ، فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال . فثبت أنه تعالى غنى على الاطلاق .

واعلم أن قوله (وربك الغنى) يفيد الحصر ، معناه : أنه لاغنى إلا هو والأمر كذلك ، لأن واجب الوجود لذاته واحد ، وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج ، فثبت أنه لاغنى إلاهو . فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه (وربك الغنى) وأما إثبات أنه (ذو الرحمة) فالدليل عليه أنه لاشك فى وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات . إما بحسب الأحوال الجسمانية ، وإما بحسب الأحوال الروحانية . فثبت بالبرهان الذى ذكرناه أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته ، وإنما يدخل فى الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه . فثبت أن كل مادخل فى الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه ، وبايجاده وتكوينه . ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر فان المريض وإن كان كثيرا فالصحيح أكثر منه ، والجائع وإن كان كثيرا فالشبعان أكثر منه ، والأعمى وإن كان كثيرا ، إلا أن البصير أكثر منه . فثبت أنه لابد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة ، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة . وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعالى . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو (ذو الرحمة

واعلم أن قوله ﴿وربك الغنى ذو الرحمة﴾ يفيد الحصر ، فان معناه : أنه لارحمة إلا منه ، والأمر كذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد فكل ماسواه فهو منه ، والرحمة داخلة فيما سواه . فثبت أنه لارحمة إلا من الحق ، فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر فثبت أنه لاغنى إلا هو . فثبت أنه لارحيم إلا هو .

فان قال قائل : فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد . والمولى على عبده ، وكذلك سائر أنواع الرحمة ؟

فالجواب : أن كلها عند التحقيق من الله . ويدل عليه وجوه : الأول : لولا أنه تعالى ألقى فى قلب هذا الرحيم داعية الرحمة ، لما أقدم على الرحمة ، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله ، كان الرحيم هو الله . ألاترى أن الانسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قاسى القلب عليه ، ثم ينقلب رؤفا رحيما عطوفا فانقلابه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعى . فثبت أن مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعاً للتسلسل ، وبالقرآن وهو قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) فثبت أنه لارحمة إلا من الله . والثانى : هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب ، ولكن لاصحة للمزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الأشياء ، وإلا فكيف الانتفاع ؟ فالذى أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم فى الحقيقة . والثالث : أن كل من أعطى غيره شيئاً فهو إنما يعطى لطلب عوض ، وهو إما الثناء فى الدنيا ، أو الثواب فى الآخرة ، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب ، وهو تعالى يعطى لا لغرض أصلا ، فكان تعالى هو الرحيم الكريم . فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى (وربك الغنى ذو الرحمة) بمعنى أنه لاغنى ولا رحيم إلا هو . فاذا ثبت أنه غنى عن الكل . ثبت أنه لايستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصى المذنبين . وإذا ثبت أنه ذو الرحمة ؛ ثبت أنه مارتب العذاب على الذنوب ، ولا الثواب على الطاعات ، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان ، كما قال فى آية أخرى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فهذا البيان الاجمالى كاف فى هذا الباب . وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام ، فمما لايليق بهذا الموضع .

﴿المسألة الثانية﴾ أما المعتزلة فقالوا : هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلا منزهاً عن فعل القبيح ، وعلى كونه رحيما محسنا بعباده . أما المطلوب الأول فقال : تقريره أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك فانه يتعالى عن فعل القبيح .

أما المقدمة الأولى ، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة . أولها : أن فى الحوادث

مايكون قبيحا ، نحو : الظلم ، والسفه ، والكذب ، والغيبة : وهـذه المقدمة غير مذكورة فى الآية لغاية ظهورها . وثانيها : كونه تعالى عالما بالمعلومات ، واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية (وماربك بغافل عما يعملون) وثالثها : كونه تعـالى غنياً عن الحاجات واليه الاشارة بقوله (وربك الغنى) وإذا ثبت بمجموع هـذه المقدمات الثلاثة ، ثبت أنه تعـالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها ، فاذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لهـا ، لأن المقدم على فعل القبيح إنمـا يقدم عليه إما لجهله بكونه قبيحا ، وإما لاحتياجه ، فاذاكان عالمـا بالـكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح ، وإذاكان غنياً عن الـكل امتنع كونه محتاجا إلى فعل القبائح ، وذلك يدل على أنه تعـالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها ، فحينئذ يقطع بأنه لايظلم أحدا ، فلمـا كلف عبيده الأفعال الشاقة وجب أن يثيبهم عليها ، ولمـا رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصى ، وجب أن يكون عادلا فيها ، فبهـذا الطريق ثبت كونه تعـالى عادلا فى الكل .

فان قال قائل : هب أن بهذا الطريق انتفى الظلم عنه تعـالى ، فمـا الفائدة فى التكليف ؟

فالجواب : أن التكليف إحسان ورحمة على ماهو مقرر فى كتب الكلام فقوله (وربك الغنى) إشارة إلى المقام الأول وقوله(ذو الرحمة) إشارة إلى المقام الثانى ، فهذا تقرير الدلائل التى استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم .

واعلم ياأخى أن الـكل لايحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أباالقاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، يقول : نظر أهل السنة على تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة على تعظيم الله فى جانب العدل والبراءة عن فعـل ما لا ينبغى ، فاذا تأملت علمت أن أحـدا لم يصف الله إلا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه ، ولـكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله (وربك الغنى ذو الرحمة)

ثم قال تعالى ﴿ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ والمعنى أنه تعالى لمـا وصف نفسه بأنه ذو الرحمة فقـد كان يجوز أن يظن ظان أنه وان كان ذا الرحمة الا أن لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى أنه قادر على وضع الرحمة فى هذا الخلق ، وقادر على أن يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين أكمل وأتم والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء . أماقوله (إن يشأ يذهبكم) فالأقرب أن المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة أيضا ويحتمل أن لا يبلغهم مبلغ التكايف

قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ «١٣٥»

وأما قوله (ويستخلف من بعدكم) يعنى من بعد إذهابكم . لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البدل من فائت . وأما قوله (مايشاء) فالمراد منه خلق ثالث ورابع ، واختلفوا فقال بعضهم : خلقا آخر من أمثال الجن والانس يكونون أطوع ، وقال أبو مسلم : بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضى : وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلمون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى فى دلالة القدرة ، فكأنه تعالى نبه على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التى هى الثواب ، فبين بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته لهؤلاء القوم الحاضرين أبقاهم وأمهلهم ولو شاء لأماتهم وأفناهم وأبدل بهم سواهم . ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال (كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين) لأن المرء العاقل إذا تفكر علم أنه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير ، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة ، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها . وقرأ القراء كلهم (ذرية) بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال . قال الكسائى : هما لغتان .

ثم قال تعالى ﴿إنما توعدون لآت﴾ قال الحسن : أى من مجىء الساعة ، لأنهم كانوا ينكرون القيامة ، وأقول فيه احتمال آخر : وهو أن الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب ، وأما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله (إنما توعدون لآت) يعنى كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة ، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك ويقوى هذا الوجه آخر الآية ، وهو أنه قال (وما أنتم بمعجزين) يعنى لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا ، فالحاصل أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ، ولما ذكر الوعيد ، ما زاد على قوله (وما أنتم بمعجزين) وذلك يدل على أن جانب الرحمة والاحسان غالب .

قوله تعالى ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون﴾

اعلم أنه لما بين بقوله (إنما توعدون لآت) أمر رسوله من بعده أن يهدد من ينكر البعث من الكفار ، فقال (قل ياقوم اعملوا على مكانتكم) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (مكاناتكم) بالألف ، على الجمع فى كل القرآن ، والباقون (مكانتكم) قال الواحدى : والوجه الافراد ، لأنه مصدر ، والمصادر فى أكثر الأمر مفردة ، وقد تجمع أيضا فى بعض الأحوال ، إلا أن الغالب هو الأول .

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشاف : المكانة تكون مصدرا ، يقال : مكن مكانة إذا تمكن أبلغ التمكن ، وبمعنى المكان ، يقال : مكان ومكانة ، ومقام ومقامة ، فقوله (اعملوا على مكانتكم) يحتمل اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم ، ويحتمل أيضا أن يراد اعملوا على حالتكم التى أنتم عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حالة : على مكانتك يافلان ، أى اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه (إنى عامل) أى أنا عامل على مكانتى ، التى عليها ، والمعنى : اثبتوا على كفركم وعداوتكم ، فانى ثابت على الاسلام ، وعلى مضارتكم (فسوف تعلمون) أينا له العاقبة المحمودة ، وطريقة هذا الأمر طريقة قوله (اعملوا ماشئتم) وهى تفويض الأمر اليهم على سبيل التهديد .

﴿البحث الثالث﴾ من فى قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) ذكر الفراء فى موضعه من الاعراب وجهين : الأول : أنه نصب لوقوع العلم عليه . الثانى : أن يكون رفعا على معنى : تعلمون أينا تكون له عاقبة الدار ، كقوله تعالى (لنعلم أى الحزبين)

﴿البحث الرابع﴾ قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار ، وذلك مشكل .

قلنا : العاقبة ، تكون على الكافر ولا تكون له ، كما يقال : له الكثرة ولهم الظفر ، وفى ضده يقال : عليكم الكثرة والظفر .

﴿البحث الخامس﴾ قرأ حمزة والكسائى (من يكون) بالياء وفى القصص أيضا والباقون بالتاء فى السورتين . قال الوحدى : العاقبة مصدر كالعافية ، وتأنيثه غير حقيقى ، فمن أنث ، فكقوله (فأخذتهم الصيحة) ومن ذكر فكقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وقال (قد جاءتكم موعظة من ربكم) وفى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه)

ثم قال تعالى ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ والغرض منه بيان أن قوله (اعملوا على مكانتكم) تهديد وتخويف . لا أنه أمر وطلب ، ومعناه : أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة .

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ «١٣٦»

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء مايحكمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين قبح طريقتهم فى إنكارهم البعث، والقيامة ذكر عقيبه أنواعا من جهالاتهم وركاكات أقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم، وقلة محصولهم، وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم، فمن جملتها أنهم يجعلون لله من حروثهم، كالتمر والقمح، ومن أنعامهم كالضأن والمعز والابل والبقر، نصيبا، فقالوا (هذا لله بزعمهم) يريد بكذبهم .

فان قيل : أليس أن جميع الاشياء لله فكيف نسبوا إلى الكذب فى قولهم : هذا لله ؟

قلنا : افرازهم النصيبين نصيبا لله ؛ ونصيبا للشيطان هو الكذب . قال الزجاج : وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد، وهو قوله (هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) وجعل الأوثان شركاءهم لأنهم جعلوا لها نصيبا من أموالهم ينفقونها عليها .

ثم قال تعالى ﴿فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم﴾ وفى تفسيره وجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وأنعامهم نصيبا، وللأوثان نصيبا، فما كان للصنم أنفقوه عليه، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين، ولا يأكلون منه البتة . ثم إن سقط مما جعلوه لله فى نصيب الأوثان تركوه وقالوا إن الله غنى عن هذا، وإن سقط مما جعلوه للأوثان فى نصيب الله أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم، وقالوا : إنه فقير . الثانى : قال الحسن والسدى : كان اذا هلك مالأوثانهم أخذوا بدله مما لله، ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل . الثالث : قال مجاهد : المعنى أنه اذا انفجر من سق ماجعلوه للشيطان فى نصيب الله سدوه، وإن كان على ضد ذلك تركوه . الرابع : قال قتادة : اذا أصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم . الخامس : قال مقاتل : إن زكا ونما نصيب

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ «١٣٧»

الآلهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الآلهة لها ، وقالوا لو شاء زكى نصيب نفسه وان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الآلهة ، قالوا لابد لآلهتنا من نفقة ، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة ، فذلك قوله (فما كان لشركائهم) يعنى من نماء الحرث والانعام (فلايصل إلى الله) يعنى المساكين وإنما قال (إلى الله) لأنهم كانوا يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله ، وما كان لله فهو يصل اليهم ، ثم انه تعالى ذم هذا الفعل (فقال ساء مايحكمون) وذكر العلماء فى كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة : الأول : أنهم رجحوا جانب الأصنام فى الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى، وهو سفه. الثانى ، انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع ، وهذا أيضا سفه . الثالث : أن ذلك الحكم حكم أحدثوه من قبل أنفسهم ، ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع ، فكان أيضا سفها . الرابع : أنه لو حسن إفراز نصيب الاصنام لحسن إفراز النصيب لكل حجر ومدر الخامس : أنه لا تأثير للأصنام فى حصول الحرث والأنعام ، ولا قدرة لها أيضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان افراز النصيب لها عبثا ، فثبت بهذا الوجوه أنه (ساء مايحكمون) والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة ، أن يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب ، وأن يصير ذلك سببا لتحقيرهم فى أعين العقلاء ، وان لا يلتفت إلى كلامهم أحد البتة .

قوله تعالى ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله مافعلوه فذرهم وما يفترون﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا هو النوع الثانى من أحكامهم الفاسدة ، ومذاهبهم الباطلة ، وقوله (وكذلك) عطف على قوله (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام) أى كما فعلوا ذاك ، فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد ، والمعنى : أن جعلهم لله نصيبا ، وللشركاء نصيبا ، نهاية فى الجهل بمعرفة الخالق المنعم ، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية فى الجهالة والضلالة ، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشاكل بعضها بعضا فى الركاكة والخساسة .

﴿المسألة الثانية﴾ كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفا من الفقر أو من التزويج ،

وهو المراد من هذه الآية . واختلفوا فى المراد بالشركاء ، فقال مجاهد : شركاؤهم شياطينهم أمروهم بأن يئدوا أولادهم خشية العيلة ، وسميت الشياطين شركاء ، لأنهم أطاعوهم فى معصية الله تعالى ، وأضيفت الشركاء اليهم ، لأنهم اتخذوها كقوله تعالى (أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقال الكلبى : كان لآلهتهم سدنة وخدام ، وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل أولادهم ، وكان الرجل يقوم فى الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبدالله ، وعلى هذا القول : الشركاء هم السدنة ، سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء فى قول مجاهد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر وحده (زين) بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من (قتل) و (أولادهم) بنصب الدال (شركائهم) بالخفض والباقون (زين) بفتح الزاى والياء (قتل) بفتح اللام (أولادهم) بالجر (شركاؤهم) بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف ، والمضاف اليه بالمفعول به وهو الأولاد ، وهو مكروه فى الشعر كما فى قوله :

فزججتها بمزجة زج القلوص أبى مزاده

واذا كان مستكرها فى الشعر فكيف فى القرآن الذى هو معجز فى الفصاحة . قالوا : والذى حمل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى فى بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبا بالياء ، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء ، لأجل أن الأولاد شركاؤهم فى أموالهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب . وأما القراءة المشهورة : فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل ، ونظيره قوله (لا ينفع نفسا إيمانها) وقوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) والسبب فى تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الأهم ، والذى هم بشأنه أعنى وموضع التعجب ههنا إقدامهم على قتل أولادهم ، فلهذا السبب حصل هذا التقدير .

ثم قال تعالى ﴿ليردوهم﴾ والارداء فى اللغة الاهلاك ، وفى القرآن (إن كدت لتردين) قال ابن عباس : ليردوهم فى النار ، واللام ههنا محمولة على لام العاقبة كما فى قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً . وليلبسوا عليهم دينهم) أى ليخلطوا ، لأنهم كانوا على دين إسمعيل ، فهذا الذى أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة ، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق .

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء ربك مافعلوه﴾ قال أصحابنا : انه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى . قالت المعتزلة : إنه محمول على مشيئة الالجاء ، وقد سبق ذكره مرارا (فذرهم

وَقَالُوا هَٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «١٣٨»

وما يفترون) وهذا على قانون قوله تعالى (اعملوا ماشئتم) وقوله (وما يفترون) يدل على أنهم كانوا يقولون : إن الله أمرهم بقتل أولادهم ، فكانوا كاذبين فى ذلك القول .

قوله تعالى ﴿وقالوا هـذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لايذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بمـا كانوا يفترون﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة ، وهى أنهم قسموا أنعامهم أقساما : فأولها : إن قالوا (هذه أنعام وحرث حجر) فقوله (حجر) فعل بمعنى مفعول ، كالذبح والطحن ، ويستوى فى الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع ، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات ، وأصل الحجر المنع ، وسمى العقـل حجرا لمنعه عن القبائح ، وفلان فى حجر القاضى : أى فى منعه ، وقرأ الحسن وقتادة (حجر) بضم الحاء وعن ابن عباس (حرج) وهو من الضيق ، وكانوا اذا عينوا شيئاً من حرثهم وأنعامهم لآلهتهم قالوا (لايطعمها إلا من نشاء) يعنون خدم الأوثان ، والرجال دون النساء .

﴿والقسم الثانى﴾ من أنعامهم الذى قالوا فيه (وأنعام حرمت ظهورها) وهى البحائر والسوائب والحوامى ، وقد مر تفسيره فى سورة المـائدة .

﴿والقسم الثالث﴾ (أنعام لايذكرون اسم الله عليها) فى الذبح ، وإنمـا يذكرون عليها أسماء الأصنام ، وقيل لايحجون عليها ولا يلبون على ظهورها .

ثم قال ﴿افتراء عليه﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد ، لأن قولهم ذلك فى معنى الافتراء .

ثم قال تعالى ﴿سيجزيهم بمـا كانوا يفترون﴾ والمقصود منه الوعيد .

وَقَالُوا مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «١٣٩»

قوله تعالى ﴿ وقالوا مافى بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم ﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا نوع رابع من أنواع قضاياهم الفاسدة . كانوا يقولون فى أجنة البحائر والسوائب ماولد منها حيا فهو خالص للذكور لا تأكل منها الأناث ، وماولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث . سيجزيهم وصفهم ، والمراد منه الوعيد (إنه حكيم عليم) ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة . وبحسب الاستحقاق .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر ابن الأنبارى فى تأنيث (خالصة) ثلاثة أقوال : قولين للفراء وقولا للكسائى : أحدها : أن الهاء ليست للتأنيث ، وإنما هى للمبالغة فى الوصف كما قالوا : راوية ، وعلامة ، ونسابة ، والداهية ، والطاغية . كذلك يقول ؛ هو خالصة لى ، وخالص لى . هذا قول الكسائى .

﴿والقول الثانى﴾ أن (ما) فى قوله (مافى بطون هذه الأنعام) عبارة عن الأجنة ، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى ، وتذكيره على اللفظ ، كما فى هذه الآية ، فانه أنث خبره الذى هو (خالصة) لمعناه ، وذكر فى قوله (ومحرم) على اللفظ . والثالث : أن يكون مصدرا والتقدير: ذو خالصة كقولهم : عطاؤك عافية ، والمطر رحمة ، والرخص نعمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر (وإن تكن) بالتاء و (ميتة) بالنصب وقرأ ابن كثير (يكن) بالياء (ميتة) بالرفع ، وقرأ أبو بكر عن عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب ، والباقون (يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . أما قراءة ابن عامر ، فوجهها أنه ألحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثا فى اللفظ وأما قراءة ابن كثير فوجهها أن قوله (ميتة) اسم (يكن) وخبره مضمر . والتقدير : وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة . وذكر لأن الميتة فى معنى الميت . قال أبو على : لم يلحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه غير حقيقى ، ولا يحتاج الكون إلى خبر ، لأنه بمعنى حدث ووقع. وأما قراءة عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب فالتقدير وان تكن المذكور ميته فأنث

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ «١٤٠»

الفعل لهذا السبب وأما قراءة الباقين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب ، فتأويلها ، وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لأنه مسند الى ضمير ما تقدم فى قوله (ما فى بطون هذه الأنعام) وهو مذكر، وانتصب قوله (ميتة) لما كان الفعل مسندا إلى الضمير .

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله . ثم انه تعالى جمع هذين الامرين فى هذه الآية وبين ما لزمهم على هذا الحكم ، وهو الخسران والسفاهة ، وعدم العلم ، وتحريم ما رزقهم الله ، والافتراء على الله ، والضلال وعدم الاهتداء ، فهذه أمور سبعة وكل واحد منها سبب تام فى حصول الذم .

أما الأول : وهو الخسران ، وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد ، فاذا سعى فى إبطاله ، فقد خسر خسرانا عظيما لاسيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم فى الدنيا ، والعقاب العظيم فى الآخرة . أما الذم فى الدنيا فلأن الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان يأكل طعامه وليس فى الدنيا ذم أشد منه . وأما العقاب فى الآخرة ، فلأن قرابة الولادة أعظم موجبات المحبة فمع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب ، فكان موجبا لأعظم أنواع العقاب .

﴿والنوع الثانى﴾ السفاهة وهى عبارة عن الخفة المذمومة ، وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر ، والفقر وإن كان ضررا إلا أن القتل أعظم منه ضررا ، وأيضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام أعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل موهوم ، لاشك أنه سفاهة .

﴿والنوع الثالث﴾ قوله (بغير علم) فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم ولاشك أن الجهل أعظم المنكرات والقبائح .

وَهُوَ الَّذِى أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «١٤١»

﴿والنوع الرابع﴾ تحريم ما أحل الله لهم ، وهو أيضاً من أعظم أنواع الحماقة ، لأنه يمنع نفسه تلك المنافع والطيبات ، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب والعقاب .

﴿والنوع الخامس﴾ الافتراء على الله ، ومعلوم أن الجراءة على الله ، والافتراء عليه أعظم الذنوب وأكبر الكبائر .

﴿والنوع السادس﴾ الضلال عن الرشد فى مصالح الدين ومنافع الدنيا .

﴿والنوع السابع﴾ أنهم ما كانوا مهتدين ، والفائدة فيه أنه قد يضل الانسان عن الحق إلا أنه يعود إلى الاهتداء ، فبين تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط . فثبت أنه تعالى ذم الموصوفين بقتل الأولاد وتحريم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لأعظم أنواع الذم ، وذلك نهاية المبالغة .

قوله تعالى ﴿وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد وإثبات القضاء والقدر ، وأنه تعالى بالغ فى تقرير هذه الأصول ، وانتهى الكلام الى شرح أحوال السعداء والاشقياء ، ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيامة ، ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيكة ، وكلماتهم الفاسدة فى مسائل أربعة . والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم ، وقلة محصولهم ، وتنفير الناس عن الالتفات إلى قولهم ، والاغترار بشبهاتهم . فلما تمم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ما هو المقصود الأصلى ، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال (وهو الذى أنشأ جنات معروشات)

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل فى هذه السورة ، وهو قوله (وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) فالآية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع ، وهى : الزرع والنخل ، وجنات من أعناب والزيتون والرمان ، وفى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب ، ثم النخل ، ثم الزرع ، ثم الزيتون ثم الرمان . وذكر فى الآية المتقدمة (مشتبها وغير متشابه) وفى هذه الآية (متشابها وغير متشابه) ثم ذكر فى الآية المتقدمة (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه) فأمر تعالى هناك بالنظر فى أحوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ، وذكر فى هذه الآية (كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده) فأذن فى الانتفاع بها ، وأمر بصرف جزء منها إلى الفقراء ، فالذى حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم . وههنا أذن فى الانتفاع بها ، وذلك تنبيه على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن فى الانتفاع بها لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية . والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء ، والأول أولى بالتقديم ، فلهذا السبب قدم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع بها .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وهو الذى أنشأ) أى خلق ، يقال : نشأ الشىء ينشأ نشأة ونشاءة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء أى يظهره ويرفعه وقوله (جنات معروشات) يقال عرشت الكرم أعرشه عرشا وعرشته تعريشا ، إذا عطفت العيدان التى يرسل عليها قضبان الكرم ، والواحد عرش ، والجمع عروش ، ويقال : عريش وجمعه عرش ، واعترش العنب العريش اعتراشا إذا علاه .

إذا عرفت هذا فنقول : فى قوله (معروشات وغير معروشات) أقوال : الأول : أن المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم ، فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش ، بل يبقى على وجه الأرض منبسطا . والثانى : المعروشات العنب الذى يجعل لها عروش ، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ . والثالث : المعروشات ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه ، وهو الكرم وما يجرى مجراه ، وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التعريش . والرابع : المعروشات ما يحصل فى البساتين

والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه (وغيرمعروشات) مما أنبته الله تعالى وحشيا فى البرارى والجبال فهوغير معروش وقوله (والنخل والزرع) فسر ابن عباس (الزرع)ههنا بجميع الحبوب التى يقتات بها (مختلفا أكله) أى لكل شىء منها طعم غير طعم الآخر (والأكل)كل ماأكل ، وههنا المراد ثمر النخل والزرع ، ومضى القول فى(الأكل) عندقوله (فآتت أكلهاضعفين) وقوله(مختلفا) نصب على الحال . أى أنشأه فى حال اختلاف أكله ، وهوقدأنشأه من قبل ظهورأكله وأكل ثمره .

الجواب : أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لاينافى صدق انه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضا . وأيضا نصب على الحال مع انه يؤكل بعد ذلك بزمان ، لأن اختلاف أكله مقدر كما تقول : مررت برجل معه صقر صائدا به غدا ، أى مقدرا للصيد به غدا.وقرأ ابن كثير ونافع (أكله) بتخفيف الكاف والباقون (أكله) فى كل القرآن . وأما توحيد الضمير فى قوله (مختلفا أكله) فالسبب فيه : انه اكتفى باعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جميعا كقوله تعالى (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها) والمعنى : اليهما وقوله (والله ورسوله أحق أن يرضوه)

وأما قوله ﴿متشابها وغير متشابه﴾ فقد سبق تفسيره فى الآية المتقدمة .

ثم قال تعالى ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر﴾ وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الأشياء ذكر ماهو المقصود الأصلى من خلقها ، وهو انتفاع المكلفين بها ، فقال (كلوا من ثمره) واختلفوا ماالفائدة منه ؟ فقال بعضهم : الاباحة . وقال آخرون : بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق ، لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه ،كان يجوز أن يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه ، بل هذا هو الظاهر فأباح تعالى هذا الأكل ، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعا من هذا التصرف . وقال بعضهم : بل أباح تعالى ذلك ليبين أن المقصد بخلق هذه النعم . إما الأكل وإما التصدق ، وإنما قدم ذكر الأكل على التصدق ، لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير . قال تعالى (ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك)

﴿البحث الثانى﴾ تمسك بعضهم بقوله (كلوا من ثمره إذا أثمر) بأن الأصل فى المنافع الاباحة والاطلاق ، لأن قوله (كلوا) خطاب عام يتناول الكل ، فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا) وأيضا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة ، وان من ادعى إيجابه كان هو المحتاج إلى الدليل ، فيتمسك به فى أن المجنون إذا أفاق فى اثناء الشهر ، لايلزمه قضاء مامضى ، وفى أن الشارع فى صوم النفل لايجب عليه الاتمام .

﴿البحث الثالث﴾ قوله (كلوا من ثمره) يدل على ان صيغة الأمر قد ترد فى غير موضع الوجوب وفى غير موضع الندب ، وعند هذا قال بعضهم : الأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر ، فلهذا قالوا : الأمر مقتضاه الاباحة ، إلا أنا نقول : نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل ، وأن حملها على الاباحة لا يصار اليه إلا بدليل منفصل .

أما قوله تعالى ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ ففيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن عامر وأبو عمرو وعاصم (حصاده) بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدى : قال جميع أهل اللغة يقال : حصاد وحصاد ، وجداد وجداد ، وقطاف وقطاف ، وجذاذ وجذاذ ، وقال سيبويه جاؤا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فعال ، وربما قالوا فيه فعال .

﴿البحث الثانى﴾ فى تفسير قوله (وآتوا حقه) ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس فى رواية عطاء يريد به العشر فيما سقت السماء ، ونصف العشر فيما سقى بالدواليب ، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك .

فان قالوا : كيف يؤدى الزكاة يوم الحصاد والحب فى السنبل ؟ وأيضاً هذه السورة مكية ، وإيجاب الزكاة مدنى .

قلنا : لما تعذر إجراء قوله (وآتوا حقه) على ظاهره بالدليل الذى ذكرتم . لاجرم حملناه على تعلق حق الزكاة به فى ذلك الوقت ، والمعنى : اعزموا على إيتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن أول وقت يمكن فيه الايتاء .

والجواب عن السؤال الثانى : لانسلم أن الزكاة ماكانت واجبة فى مكة ، بل لانزاع أن الآية المدنية وردت بايجابها ، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة . وقيل أيضاً : هذه الآية مدنية

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا حق فى المال سوى الزكاة . وقال مجاهد : إذا حصدت فحضرت المساكين فاطرح لهم منه ، وإذا درسته وذريته فاطرح لهم منه ، وإذا كربلته فاطرح لهم منه ، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته .

﴿والقول الثالث﴾ أن هذا كان قبل وجوب الزكاة ، فلما فرضت الزكاة نسخ هذا ، وهذا قول سعيد بن جبير ، والأصح هو القول الأول ، والدليل عليه أن قوله تعالى (وآتوا حقه) إنما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوماً قبل ورود هذه الآية لئلا تبقى هذه الآية مجملة . وقد قال عليه الصلاة

والسلام «ليس فى المال حق سوى الزكاة» فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة .

﴿البحث الثالث﴾ قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) بعد ذكر الأنواع الخمسة ، وهو العنب والنخل ، والزيتون ، والرمان ؛ يدل على وجوب الزكاة فى الكل ، وهذا يقتضى وجوب الزكاة فى الثمار ، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله .

فان قالوا : لفظ الحصاد مخصوص بالزرع . فنقول : لفظ الحصد فى أصل اللغة غير مخصوص بالزرع ، والدليل عليه ، أن الحصد فى اللغة عبارة عن القطع ، وذلك يتناول الكل وأيضاً الضمير فى قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان ، فوجب أن يكون الضمير عائدا اليه .

﴿البحث الرابع﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : العشر واجب فى القليل والكثير . وقال الأكثرون إنه لايجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق . واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، فقال : قوله (وآتوا حقه يوم حصاده) يقتضى ثبوت حق فى القليل والكثير ، فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول بوجوب الزكاة فى القليل والكثير .

أما قوله تعالى ﴿ولا تسرفوا﴾ فاعلم أن لأهل اللغة فى تفسير الاسراف قولين : الأول : قال ابن الاعرابى : السرف تجاوز ماحد لك . الثانى : قال شمر : سرف المال ، ماذهب منه من غير منفعة .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين فيه أقوال : الأول : أن الانسان إذا أعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئاً فقد أسرف ، لأنه جاء فى الخبر ، ابدأ بنفسك ثم بمن تعول . وروى أن ثابت ابن قيس بن شماس عمد إلى خمسمائة نخلة فجذها ، ثم قسمها فى يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله شيئاً فأنزل الله تعالى قوله (وآتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا) أى ولا تعطوا كله . والثانى : قال سعيد بن المسيب (لاتسرفوا) أى لاتمنعوا الصدقة ، وهذان القولان يشتركان فى أن المراد من الاسراف مجاوزة الحد ، إلا أن الأول مجاوزة فى الاعطاء . والثانى : مجاوزة فى المنع . الثالث : قال مقاتل : معناه : لاتشركوا الأصنام فى الحرث والأنعام ، وهذا أيضاً من باب المجاوزة ، لأن من أشرك الأصنام فى الحرث والأنعام ، فقد جاوز ماحد له . الرابع : قال الزهرى معناه : لاتنفقوا فى معصية الله تعالى . قال مجاهد : لو كان أبو قبيس ذهباً ، فأنفقه رجل فى طاعة الله تعالى لم يكن مسرفا . ولو أنفق درهما فى معصية الله كان مسرفا . وهذا المعنى أراده حاتم الطائى حين قيل له : لاخير فى السرف . فقال لاسرف فى الخير ، وهذا على القول الثانى فى معنى السرف ، فان من أنفق

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «١٤٢» ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١٤٣» وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «١٤٤»

فى معصية الله ، فقد أنفق فيما لانفع فيه .

ثم قال تعالى ﴿إنه لايحب المسرفين﴾ والمقصود منه الزجر ، لأن كل مكلف لايحبه الله تعالى فهو من أهل النار ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار . وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار .

قوله تعالى ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشاً كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئونى بعلم إن كنتم صادقين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لايهدى القوم الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية . فقال (ومن الأنعام حمولة وفرشا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الواو» فى قوله (ومن الأنعام حمولة وفرشا) توجب العطف على ماتقدم

من قوله (وهو الذى أنشأ جنات معروشات) والتقدير : وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ، وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشا وكثر أقوالهم فى تفسير الحمولة والفرش وأقربها إلى التحصيل وجهان : الأول أن الحمولة ماتحمل الأثقال والفرش مايفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش . والثانى : الحمولة ـ الكبار التى تصلح للحمل ، والفرش ـ الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها .

ثم قال تعالى ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ يريد ما أحلها لكم . قالت المعتزلة : إنه تعالى أمر بأكل الرزق ، ومنع من أكل الحرام ، ينتج أن الرزق ليس بحرام .

ثم قال ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ أى فى التحليل والتحريم من عند أنفسكم كما فعله أهل الجاهلية (خطوات) جمع خطوة . وهى مابين القدمين . قال الزجاج : وفى (خطوات الشيطان) ثلاثة أوجه : بضم الطاء وفتحها وباسكانها ، ومعناه : طرق الشيطان . أى لا تسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان .

ثم قال تعالى ﴿إنه لكم عدو مبين﴾ أى بين العداوة ، أخرج آدم من الجنة ، وهو القائل (لأحتنكن ذريته إلا قليلا)

ثم قال تعالى ﴿ثمانية أزواج﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى انتصاب قوله (ثمانية) وجهان : الأول : قال الفراء : انتصب ثمانية بالبدل من قوله (حمولة وفرشا) والثانى : أن يكون التقدير : كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج .

﴿البحث الثانى﴾ الواحد إذا كان وحده فهو فرد ، فاذا كان معه غيره من جنسه سمى زوجا ، وهما زوجان بدليل قوله (خلق الزوجين الذكر والأنثى) وبدليل قوله (ثمانية أزواج) ثم فسرها بقوله (من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر إثنين)

ثم قال ﴿ومن الضأن اثنين﴾ يعنى الذكر والأنثى ، والضأن ذوات الصوف من الغنم . قال الزجاج : وهى جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتاجرة . ويجمع الضأن أيضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله (ومن المعز اثنين) قرىء (ومن المعز) بفتح العين ، والمعز ذوات الشعر من الغنم . ويقال للواحد : ماعز . وللجمع : معزى . فمن قرأ (المعز) بفتح العين فهو جمع ماعز ، مثل خادم وخدم وطالب وطلب ، وحارس وحرس . ومن قرأ بسكون العين فهو أيضا جمع ماعز كصاحب وصحب ، وتاجر وتجر ، وراكب وركب . وأما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين وقوله (قل آلذكرين حرم أم الأنثيين) نصب الذكرين بقوله

(حرم) والاستفهام يعمل فيه مابعده ولا يعمل فيه ماقبله . قال المفسرون : ان المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام ، فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بأن ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الأربعة زوجين ، ذكرا وأنثى .

ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الأنثى ، وجب أن يكون كل اناثها حراما ، وقوله (أما اشتملت عليه أرحام الانثيين) تقديره : ان كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الانثيين وجب تحريم الأولاد كلها لأن الأرحام تشتمل على الذكور والاناث ، هذا ما أطبق عليه المفسرون فى تفسير هذه الآية ، وهو عندى بعيد جدا ، لأن لقائل أن يقول : هب أن هذه الانواع الأربعة ، أعنى : الضأن ، والمعز ، والأبل ، والبقر ، محصورة فى الذكور والأناث ، إلا أنه لايجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة فى الذكورة والأنوثة ، بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حاما أو سائر الاعتبارات ، كما أنا إذا قلنا : انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل . فاذا قيل : ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر ، وان كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى ، ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا ، فكذا هذا الوجه الذى ذكره المفسرون فى تفسير هذه الآية ، ويجب على العاقل أن يذكر فى تفسير كلام الله تعالى وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والاقرب عندى فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : إن هذا الكلام ماورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم ، بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى أنكم لاتقرون بنبوة نبى ، ولا تعرفون شريعة شارع ، فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم ؟ وثانيهما : أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل ، فالله تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الانواع الأربعة ، فلما لم تحكموا بهذه الاحكام فى الاقسام الثلاثة ، وهى : الضأن والمعز والبقر ، فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين ؟ فهذا ماعندى فى هذه الآية والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا﴾ والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لاتؤمنون برسول ؟ وحاصل الكلام من هذه الآية : أنكم لاتعترفون بنبوة أحد من الأنبياء ، فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ؟ ولما بين ذلك قال (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) قال ابن عباس : يريد عمرو بن لحى ، لأنه هو الذى غير شريعة اسمعيل ، والاقرب أن يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك ، لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة ،

قُل لَّا أَجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٤٥» وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ «١٤٦» فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَٰسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ «١٤٧»

فالتخصيص تحكم محض . قال المحققون : إذا ثبت أن من افترى على الله الكذب فى تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد ، فمن افترى على الله الكذب فى مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده أشد وأشق . قال القاضى : ودل ذلك على أن الاضلال عن الدين مذموم ، لا يليق بالله ، لأنه تعالى إذا ذم الاضلال الذى ليس فيه إلا تحريم المباح ، فالذى هو أعظم منه أولى بالذم .

وجوابه : أنه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى . ألا ترى أن الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى فكذا ههنا .

ثم قال (ان الله لا يهدى القوم الظالمين) قال القاضى : لا يهديهم إلى ثوابه وإلى زيادات الهدى التى يختص المهتدى بها . وقال أصحابنا : المراد منه الاخبار بأنه تعالى لا يهدى أولئك المشركين ، أى لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، والكلام فى ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم

قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون . فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين﴾

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات أتبعه بالبيان الصحيح فى هذا الباب ، فقال (قل لاأجد فيما أوحى إلى) وفى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة (إلا أن تكون) بالتاء (ميتة) بالنصب على تقدير : الا أن تكون العين أو النفس أو الجثة ميتة . وقرأ ابن عامر إلا أن تكون بالتاء (ميتة) بالرفع على معنى إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة والباقون (إلا أن يكون ميتة) أى الا أن يكون المأكول ميتة ، أو الا أن يكون الموجود ميتة .

﴿المسألة الثانية﴾ لما بين الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوحى . قال (قل لا أجد فيما أوحى إلا محرما على طاعم يطعمه) أى على آكل يأكله ، وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هو بيان مايحل ويحرم من المأكولات . ثم ذكر أمورا أربعة . أولها : الميتة ، وثانيها : الدم المسفوح ، وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس ، ورابعها : الفسق وهو الذى أهل به لغير الله ، فقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) إلاهذه الأربعة مبالغة فى بيان أنه لايحرم إلاهذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات الا بالوحى ، وثبت أنه لا وحى من الله تعالى إلا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، وثبت أنه تعالى يأمره أن يقول : إنى لا أجد فيما أوحى إلى محرما من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة فى بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة .

واعلم أن هذه السورة مكية ، فبين تعالى فى هذه السورة المكية أنه لا محرم إلا هذه الأربعة ثم أكد ذلك بأن قال فى سورة النحل (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات فى هذه الأربعة ، فبين فى سورة البقرة وهى مدنية أيضا أنه لا محرم إلا هذه الأربعة فقال (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فكلمة (إنما) فى الآية المدنية مطابقة لقوله (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما) الا كذا وكذا فى الآية المكية ، ثم ذكر تعالى فى سورة المائدة قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله (إلا مايتلى عليكم) هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل ، وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمتخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع . إلا ماذكيتم) وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ، فثبت أن الشريعة من أولها الى آخرها

كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر .

فان قال قائل : فيلزمكم فى التزام هـذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ، ويلزم عليه أيضا تحليل الخمر ، وأيضا فيلزمكم تحليـل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطحيـة مع أن الله تعالى حكم بتحريمها

قلنا : هذا لا يلزمنا من وجوه : الأول : أنه تعالى قال فى هذه الآية (أو لحم خنزير فانه رجس) ومعناه أنه تعالى انما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا ، فهذا يقتضى أن النجاسة علة لتحريم الأكل . فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله ، واذا كان هذا مذكورا فى الآية كان السؤال ساقطا . والثانى: أنه تعالى قال فى آية أخرى (ويحرم عليهم الخبائث) وذلك يقتضى تحريم كل الخبائث ، والنجاسات خبائث ، فوجب القول بتحريمها . الثالث : أن الأمة مجمعة على حرمة تناول النجاسات ، فهب أنا التزمنا تخصيص هـذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد فى باب النجاسات . فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصـل تمسكا بعموم كتاب الله فى الآية المكية والآية المدنية ، فهذا أصل مقرر كامل فى باب ما يحـل وما يحرم من المطعومات ، وأما الخمر فالجواب عنه : أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله (رجس) وتحت قوله (ويحرم عليهم الخبائث) وأيضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم فى تحريمه ، وبقوله تعـالى (فاجتنبوه) وبقوله (وإثمهما أكبر من نفعهما) والعام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص ، فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة . وأما قوله ويلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطحية

فالجواب عنه من وجوه : أولها : أنها ميتات . فكانت داخلة تحت هذه الآية . وثانيها : أنا نخص عموم هذه الآية بتلك الآية ، وثالثها : أن نقول إنها ان كانت ميتـة دخلت تحت هذه الآية ، وان لم تـكن ميتة فنخصصها بتلك الآية

فان قال قائل : المحرمات من المطعومات أكثر ممـا ذكر فى هذه الآية فـما وجهها ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحـدها : أن المعنى لا أجد محرما مما كان أهـل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ماذكر فى هذه الآية ، وثانيها : أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه فى هذه الآية ثم وجدت محرمات أخرى بعد ذلك . وثالثها : هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الآحاد . ورابعها : أن مقتضى هذه الآية أن نقول انه لانجد فى القرآن ، ويجوز أن يحرم الله تعالى ماسوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام . ولقائل أن يقول : هذه الأجوبة ضعيفة.

أما الجواب الأول: فضعيف لوجوه: أحدها: لا يجوز أن يكون المراد من قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما ما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها إذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته، ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) لما حسن استثناؤها، ولما رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة، علمنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه. وثانيها: أنه تعالى حكم بفساد قولهم فى تحريم تلك الأشياء، ثم انه تعالى فى هذه الآية خصص المحرمات فى هذه الاربعة وتحليل تلك الأشياء التى حرمها أهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها، فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل، وثالثها: أنه تعالى قال فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم) وذكر هذه الأشياء الأربعة، وكلمة (إنما) تفيد الحصر وهذه الآية فى سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية أقوال أهل الجاهلية فى تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر.

وأما جوابهم الثانى: وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محرما إلا هذه الأربعة فجوابه من وجوه: أولها: أن قوله تعالى فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة، وكلمة (إنما) تفيد الحصر فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات فى هذه الأشياء، وثانيها: أنه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات فى هذه الأربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها، فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا، ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ، لأنه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان، فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص فى إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال، ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ، وأن القائل به والذاهب اليه هو المحتاج إلى الدليل علمنا فساد هذا السؤال.

وأما جوابهم الثالث: وهو أنا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد. فنقول: ليس هذا من باب التخصيص، بل هو صريح النسخ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى رما على طاعم يطعمه) مبالغة فى أنه لا يحرم سوى هذه الأربعة، وقوله فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) وكذا وكذا، تصريح بحصر المحرمات فى هذه الأربعة، لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعا لهذا الذى ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتا فى أول الشريعة بمكة،

وفى آخرها بالمدينة ، ونسخ القرآن بخبر الواحد لايجوز .

وأما جوابهم الرابع : فضعيف أيضا ، لأن قوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى إلى) يتناول كل ما كان وحيا ، سواء كان ذلك الوحى قرآنا أو غيره ، وأيضا فقوله فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) يزيل هذا الاحتمال . فثبت بالتقرير الذى ذكرنا قوة هذا الكلام ، وصحة هذا المذهب، وهو الذى كان يقول به مالك بن أنس رحمه الله ، ومن السؤالات الضعيفة أن كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل أنه عليه الصلاة والسلام قال «ماا ستخبثه العرب فهو حرام» وقد علم أن الذى يستخبثه العرب فهو غير مضبوط ، فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه ، لما رآهم يأكلون الضب قال «يعافه طبعى» ثم إن هذا الاستقذار ماصار سببا لتحريم الضب . وأما سائر العرب فنهم من لا يستقذر شيئا ، وقد يختلفون فى بعض الأشياء ، فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون ، فعلمنا أن أمر الاستقذار غير مضبوط ، بل هو يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذى ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم ؟

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربعة فى سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ، فلا فائدة فى الاعادة . فأولها : الميتة ، ودخلها التخصيص فى قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» وثانيها : الدم المسفوح ، والسفح الصب . يقال : سفح الدم سفحا ، وسفح هو سفوحا اذا سال . وأنشد أبو عبيدة لكثير :

أقول ودمعى واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس : يريد ماخرج من الأنعام وهى أحياء ، وما يخرج من الأوداج عند الذبح ، وعلى هذا التقدير : فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ، ولا مايختلط باللحم من الدم فانه غير سائل ، وسئل أبو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم . وعن القدرى : يرى فيها حمرة الدم ، فقال لابأس به ، إنما نهى عن الدم المسفوح . وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس : ورابعها : قوله (أو فسقا أهل لغير الله به) وهو منسوق على قوله (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فسمى ماأهل لغير الله به ـ فسقا ـ لتوغله فى باب الفسق كما يقال : فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ، ومنه قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

وأما قوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾ فالمعنى أنه لما بين فى هذه الأربعة أنها محرمة ، بين أن عند الاضطرار يزول ذلك التحريم ، وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها فى سورة البقرة . وقوله عقيب ذلك (فان ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة ،

ثم بين تعالى انه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعة ، وهى نوعان : الأول : انه تعالى حرم عليهم كل ذى ظفر . وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ قال الواحدى : فى الظفر لغات ظفر بضم الفاء ، وهو أعلاها وظفر بسكون الفاء ، وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء ، وهى قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهى قراءة أبى السمال

﴿البحث الثانى﴾ قال الواحدى : اختلفوا فى كل ذى ظفر الذى حرمه الله تعالى على اليهود روى عن ابن عباس : أنه الابل فقط . وفى رواية أخرى عن ابن عباس : أنه الابل والنعامة ، وهو قول مجاهد . وقال عبدالله بن مسلم : انه كل ذى مخلب من الطير وكل ذى حافر من الدواب . ثم قال (كذلك) قال المفسرون . وقال : وسمى الحافر ظفرا على الاستعارة . وأقول اماحمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين : الأول : ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا . والثانى : انه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر ، وذلك باطل لأن الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لأن المخالب آلات الجوارح فى الاصطياد والبراثن آلات السباع فى الاصطياد ، وعلى هذا التقدير : يدخل فيه أنواع السباع والكلاب والسنانير ، ويدخل فيه الطيور التى تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر) يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين : الأول : ان قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا) كذا وكذا يفيد الحصر فى اللغة . والثانى : انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة فى حق الكل لم يبق لقوله ، وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة . فثبت أن تحريم السباع وذوى المخلب من الطير مختص باليهود ، فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين ، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين ، وعند هذا نقول : ماروى انه صلى الله عليه وسلم حرم كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى ، فوجب أن لا يكون مقبولا ، وعلى هذا التقدير : يقوى قول مالك فى هذه المسألة .

﴿النوع الثانى﴾ من الأشياء التى حرمها الله تعالى على اليهود خاصة . قوله تعالى (ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ، ثم فى الآية قولان الأول : انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة أنواع : أولها : قوله (إلا ماحملت ظهورهما) قال ابن عباس : إلا ماعلق بالظهر من الشحم ، فانى لم أحرمه . وقال قتادة إلا ماعلق بالظهر والجنب

من داخل بطونها ، وأقول ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين الملتصق باللحم الأحمر على هذا التقدير : فذلك اللحم السمين الملتصق مسمم بالشحم ، وبهذا التقدير : لو حلف لا يأكل الشحم ، وجب أن يحنث بأكل ذلك اللحم السمين .

﴿ والاستثناء الثانى ﴾ قوله تعالى (أو الحوايا) قال الواحدى : وهى المباعر والمصارين ، واحدتها حاوية وحوية . قال ابن الأعرابى : هى الحوية أو الحاوية ، وهى الدوارة التى فى بطن الشاة . وقال ابن السكيت : يقال حاوية وحوايا ، مثل رواية وروايا .

إذا عرفت هذا : فالمراد أن الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة .

﴿ والاستثناء الثالث ﴾ قوله (وما اختلط بعظم) قالوا : إنه شحم الالية . فى قول جميع المفسرين وقال ابن جريج : كل شحم فى القائم والجنب والرأس ، وفى العينين والأذنيين . يقول : إنه اختلط بعظم فهو حلال لهم ، وعلى هذا التقدير : فالشحم الذى حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية .

﴿ القول الثانى ﴾ فى الآية أن قوله (أو الحوايا) غير معطوف على المستثنى ، بل على المستثنى منه والتقدير : حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت ظهورهما فانه غير محرم قالوا : ودخلت كلمة «أو» كدخولها فى قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى ، فاعص هذا واعص هذا ، فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك جزيناهم ببغيهم ﴾ والمعنى : أنا إنما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم ، وهو قتلهم الأنبياء ، وأخذهم الربا ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، ونظيره قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)

ثم قال تعالى ﴿ وإنا لصادقون ﴾ أى فى الاخبار عن عن بغيهم وفى الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم . قال القاضى : نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم ، لأن التكليف تعريض للثواب ، والتعريض للثواب إحسان . فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم .

فالجواب : أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب ، ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم ، وكل واحد منهما غير مستبعد .

ثم قال تعالى ﴿ فان كذبوك ﴾ يعنى إن كذبوك فى ادعاء النبوة والرسالة ، وكذبوك فى تبليغ هذه الأحكام (فقل ربكم ذو رحمة واسعة) فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة (ولا يرد بأسه) أى عذابه إذا جاء الوقت (عن القوم المجرمين) يعنى الذين كذبوك فيما تقول . والله أعلم .

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ «١٤٨» قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ «١٤٩»

قوله تعالى ﴿سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم أجمعين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على الحكم فى دين الله بغير حجة ولا دليل، حكى عنهم عذرهم فى كل مايقدمون عليه من الكفريات، فيقولون: لوشاء الله منا أن لانكفر لمنعنا عن هذا الكفر، وحيث لم يمنعنا عنه، ثبت أنه مريد لذلك فاذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم فى مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه:

﴿فالوجه الأول﴾ أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم: لو شاء الله منا أن لانشرك لم نشرك، وإنما حكى عنهم هذا القول فى معرض الذم والتقبيح، فوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا.

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى قال (كذب) وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتثقيل. أما القراءة بالتخفيف فهى تصريح بأنهم قد كذبوا فى ذلك القول، وذلك يدل على أن الذى تقوله المجبرة فى هذه المسألة كذب. وأما القراءة بالتشديد، فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم بسبب أنهم كذبوا أهل المذاهب، لأنا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً للمعنى الذى يدل عليه قراءة (كذب) بالتخفيف، وحينئذ تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى، وذلك يوجب دخول التناقض فى كلام الله تعالى، وإذا بطل ذلك وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء فى الزمان المتقدم، فانه كذبه بهذا الطريق، لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى، فهذا الذى

أنا عليه من الكفر ، إنما حصل بمشيئه الله تعالى ، فلم يمنعنى منه ، فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين فى تكذيب الأنبياء ، وفى دفع دعوتهم عن أنفسهم ، فاذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير بمجموع القراءتين دالا على إبطال قول الجبرة .

﴿الوجه الثالث﴾ فى دلالة الآية على قولنا قوله تعالى (حتى ذاقوا بأسنا) وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى فى ذهابهم إلى هذا المذهب .

﴿الوجه الرابع﴾ قوله تعالى (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) ولاشك أنه استفهام على سبيل الانكار ، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة ، وهذا يدل على فساد هذا المذهب ، لأن كل ماكان حقاً كان القول به علما .

﴿الوجه الخامس﴾ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن) مع أنه تعالى قال فى سائر الآيات (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا)

﴿والوجه السادس﴾ قوله تعالى (وإن هم إلا يخرصون) والخرص أقبح أنواع الكذب ، وأيضاً قال تعالى (قتل الخراصون)

﴿والوجه السابع﴾ قوله تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وتقريره : أنهم احتجوا فى دفع دعوة الأنبياء والرسل على أنفسهم بأن قالوا : كل ماحصل فهو بمشيئة الله تعالى ، وإذا شاء الله منا ذلك ، فكيف يمكننا تركه ؟ وإذا كنا عاجزين عن تركه ، فكيف يأمرنا بتركه ؟ وهل فى وسعنا وطاقتنا أن نأتى بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى ؟ فهذا هو حجة الكفار على الأنبياء ، فقال تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وذلك من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى أعطاكم عقولا كاملة ، وأفهاماً وافية ، وآذاناً سامعة ، وعيوناً باصرة ، وأقدركم على الخير والشر ، وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم ، فان شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات ، وإن شئتم الى عمل المعاصى والمنكرات ، وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة ، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة ! بل لله الحجة البالغة عليكم .

﴿والوجه الثانى﴾ أنكم تقولون : لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى ، لكنا قد غلبنا الله وقهرناه ، وأتينا بالفعل على مضادته ومخالفته ، وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً ، وذلك يقدح فى كونه إلهـا .

فأجاب تعالى عنه : بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء ، وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) إلا أنى لا أحملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء ، لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف ، فثبت بهذا البيان أن الذى يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله ، فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا ، كلام باطل . فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر فى تمسك المعتزلة بهذه الآية .

والجواب المعتمد فى هذا الباب أن نقول : انا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ، ونقلنا فى كل آية ما يذكرونه من التأويلات . وأجبنا عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة .

واذا ثبت هذا، فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم، لوقع التناقض الصريح فى كتاب الله تعالى فانه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا (لو شاء الله ما أشركنا) ثم ذكر عقيبه (كذلك كذب الذين من قبلهم) فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره ، كان التكليف عبثا ، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ، ونبوتهم ورسالتهم باطلة ، ثم انه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق فى إبطال النبوة باطل ، وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد فى فعله ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، ومع هذا فيبعث اليه الأنبياء ويأمره بالايمان ، وورود الأمر على خلاف الارادة غير ممتنع .

فالحاصل : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى فى إبطال نبوة الأنبياء، ثم انه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله فى كل الأمور دفع دعوة الأنبياء ، وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية ، وجميع الوجوه التى ذكرتموها فى التقبيح والتهجين عائد إلى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء ، فيكون الحاصل : أن هذا الاستدلال باطل ، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فان قالوا : هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى (كذلك كذب) بالتشديد . وأما إذا قرأناه بالتخفيف ، فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان . الأول : انا نمنع صحة هذه القراءة ، والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا : فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم ، لوقع التناقض ، ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض

بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير اليه . الثانى : سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا فى أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى فى كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة ، والحمد لله الذى أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ، ومما يقوى ما ذكرناه ما روى أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول : لاقدر ، فقال إن كان فى البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ (إنا كل شىء خلقناه بقدر . إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم) وقال ابن عباس : أول ما خلق الله القلم ، قال له اكتب القدر ، فجرى بما يكون إلى قيام الساعة ، وقال صلوات الله عليه «المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة»

﴿المسألة الثانية﴾ زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع فى الفعل قبيح ، فلا يجوز أن يقال : قمت وزيد ، وذلك لأن المعطوف عليه أصل ، والمعطوف فرع ، والمضمر ضعيف ، والمظهر قوى ، وجعل القوى فرعا للضعيف ، لا يجوز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن جاء الكلام فى جانب الاثبات ، وجب تأكيد الضمير فنقول : قمت أنا وزيد ، وان جاء فى جانب النفى قلت ما قمت ولا زيد .

إذا ثبت هذا فنقول قوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) فعطف قوله (ولا آباؤنا) على الضمير فى قوله (ما أشركنا) إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف . قال فى جامع الأصفهانى : إن حرف العطف يجب أن يكون متأخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوى على الضعيف ، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا (ما أشركنا نحن ولا آباؤنا) حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف . أما ههنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحينئذ يعود المحذور المذكور .

فالجواب : أن كلمة (لا) لما أدخلت على قوله (آباؤنا) كان ذلك موجبا إضمار فعل هناك ، لأن صرف النفى إلى ذوات الآباء محال ، بل يجب صرف هذا النفى إلى فعل يصدر منهم ، وذلك هو الاشراك ، فكان التقدير : ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا ، وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) فكلمة «لو» فى اللغة تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره ، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم ، وما هداهم أيضا . وتقريره بحسب الدليل العقلى ، أن قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان . فالله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الايمان ، فلو شاء الايمان منه ، فقد شاء الفعل

من غير قدرة على الفعل ، وذلك محال ومشيئة المحال محال ، وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمـان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة .

فان قلنا : أنه تعـالى خاق تلك الداعية فقـد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ، ومجموعهما موجب للفعل ، فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل . واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمـان ، وإذا امتنع ذلك منه ، امتنع أن يريده الله منه ، لأن إرادة المحال محال ممتنع ، فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الايمـان من الكافر ، والبرهان العقلى الذى قررناه يدل عليه أيضا ، فبطل قولهم من كل الوجوه ، وأما قوله : تحمل هـذه الآية على مشيئة الالجاء فنقول : هذا التأويل إنمـا يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلى امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام ، أما لو قام البرهان العقلى على أن الحق ليس إلا مادل عليه هـذا الظاهر ، فكيف يصار اليه ؟ ثم نقول : هذا الدليل باطل من وجوه : الأول : أن هذا الكلام لابد فيه من إضمار ، فنحن نقول : التقدير : لو شاء الهداية لهداكم ، وأنتم تقولون التقـدير : لو شاء الهـداية على سبيل الالجاء لهـداكم ، فاضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحا . الثانى . أنه تعـالى يريد من الكافر الايمـان الاختيارى ، والايمـان الحاصل بالالجاء غير الايمـان الحاصل بالاختيار ، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده ، لأن مراده هو الايمـان الاختيارى ، وأنه لا يقدر البتة على تحصيله ، فكان القول بالعجز لازما . الثالث : أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمـان الحاصل بالاختيار ، وبين الايمان الحاصل بالالجاء . أما الايمـان الحاصل بالاختيار ، فانه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة ، وإرادة لازمة . فان الداعية التى يترتب عليها حصول الفعل ، إما أن تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أو لا يجب . فان وجب فهى الداعية الضرورية ، وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق . وإن لم يجب ترتب الفعل عليها ، فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها ، فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها ، وتارة غير متخلف ، فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لابد وأن يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمـام الداعية ، وقد فرضناه كذلك ، وهذا خلف ، ثم عند انضمام هذا القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق ، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل ، وهو محال . فثبت أن الفرق الذى ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان فى الظاهر معتبرا ، إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول .

قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١٥٠»

قوله تعالى ﴿قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لايؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم بين أنه ليس لهم على قولهم شهود البتة، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ (هلم) كلمة دعوة إلى الشيء، والمعنى: هاتوا شهداءكم، وفيه قولان: الأول: أنه يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع، والذكر والأنثى. قال تعالى (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون) وقال (والقائلين لاخوانهم هلم إلينا) واللغة الثانية يقال للاثنين: هلما، وللجمع: هلموا، وللمرأة: هلمى، وللاثنين: هلما، وللجمع: هلممن. والأول أفصح.

﴿المسألة الثانية﴾ فى أصل هذه الكلمة قولان: قال الخليل وسيبويه انها «ها» ضمت اليها «لم» أى جمع، وتكون بمعنى: أدن. يقال: لفلان لمة. أى دنو، ثم جعلتا كالكلمة الواحدة، والفائدة فى قولنا «ها» استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر، إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف، كقولك: لم أبل، ولم أر، ولم تك، وقال الفراء: أصلها «هل» أم أرادوا «بهل» حرف الاستفهام، وبقولنا «أم» أى أقصد؟ والتقدير: هل قصد؟ والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد، كأنك تقول: أقصد، وفيه وجه آخر، وهو أن يقال: كان الأصل ان قالوا: هل لك فى الطعام، أم أى قصد؟ ثم شاع فى الكل كما أن كلمة «تعالى» كانت مخصوصة بصورة معينة، ثم عمت.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى نبه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على تحريم ماحرموه، ومعنى (هلم) أحضروا شهداءكم.

ثم قال ﴿فان شهدوا فلا تشهد معهم﴾ تنبيها على كونهم كاذبين، ثم بين تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى، فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم، ثم زاد فى تقبيح ذلك بأنهم لايؤمنون بالآخرة، وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور، وزاد فى تقبيحهم بأنهم يعدلون بربهم

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «١٥١»

فيجعلون له شركاء . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد مايقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا ، أردفه تعالى ببيان الأشياء التى حرمها عليهم ، وهى الأشياء المذكورة فى هذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف «تعال» من الخاص الذى صار عاما ، وأصله أن يقوله من كان فى مكان عال لمن هو أسفل منه ، ثم كثر وعم ، وما فى قوله (ما حرم ربكم عليكم) منصوب ، وفى ناصبه وجهان : الأول : أنه منصوب بقوله (أتل) والتقدير : أتل الذى حرمه عليكم ، والثانى : أنه منصوب بحرم ، والتقدير : أتل الأشياء التى حرم عليكم .

فان قيل : قوله (أن لاتشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا) كالتفصيل لما أجمله فى قوله (ماحرم ربكم عليكم) وهذا باطل ، لأن ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب ، لامحرم .

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد من التحريم أن يجعل له حريما معينا ، وذلك بأن بينه بيانا مضبوطا معينا ، فقوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) معناه : أتل عليكم مابينه بيانا شافيا بحيث يجعل له حريما معينا ، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل ، والثانى : أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ماحرم ربكم) ثم ابتدأ فقال (عليكم أن لاتشركوا) كما يقال : عليكم السلام ، أو أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) ثم ابتدأ فقال (ألا تشركوا به شيئاً) بمعنى لئلا تشركوا ، والتقدير : أتل ماحرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا . الثالث : أن تكون «أن»

فى قوله (أن لاتشركوا) مفسرة بمعنى : أى ، وتقدير الآية : أتل ماحرم ربكم عليكم ، أى لاتشركوا ، أى ذلك التحريم هو قوله (لاتشركوا به شيئا)

فان قيل : فقوله (وبالوالدين إحسانا) معطوف على قوله (أن لاتشركوا به شيئا) فوجب أن يكون قوله (وبالوالدين إحسانا) مفسراً لقوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) فيلزم أن يكون الاحسان بالوالدين حراما ، وهو باطل .

قلنا : لما أوجب الاحسان اليهما ، فقد حرم الاساءة اليهما .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى أوجب فى هذه الآية أمورا خمسة : أولها : قوله (أن لاتشركوا به شيئا) واعلم أنه تعالى قد شرح فرق المشركين فى هذه السورة على أحسن الوجوه ، وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى ، وإليهم الاشارة بقوله حكاية عن إبراهيم (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين)

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين عبدة الكواكب ، وهم الذين حكى الله عنهم ، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله (لاأحب الآفلين)

﴿والطائفة الثالثة﴾ الذين حكى الله تعالى عنهم (أنهم جعلوا لله شركاء الجن) وهم القائلون بيزدان وأهرمن .

﴿والطائفة الرابعة﴾ الذين جعلوا لله بنين وبنات ، وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق ، فلما بين بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف . قال ههنا (ألا تشركوا به شيئا)

﴿النوع الثانى﴾ من الاشياء التى أوجبها ههنا قوله (وبالوالدين احسانا) وانما ثنى بهذا التكليف ، لأن أعظم أنواع النعم على الانسان نعمة الله تعالى ، ويتلوها نعمة الوالدين ، لأن المؤثر الحقيقى فى وجود الانسان هو الله سبحانه وفى الظاهر هو الأبوان ، ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهى نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك فى وقت الصغر .

﴿النوع الثالث﴾ قوله (ولاتقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم) فأوجب بعد رعاية حقوق الأبوين رعاية حقوق الأولاد وقوله (ولاتقتلوا أولادكم من إملاق) أى من خوف الفقر وقد صرح بذكر الخوف فى قوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) والمراد منه النهى عن الوأد ، إذ كانوا يدفنون البنات أحياء ، بعضهم للغيرة ، وبعضهم خوف الفقر ، وهو السبب الغالب ، فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله (نحن نرزقكم وإياهم) لانه تعالى إذا كان متكفلا برزق الوالد والولد ، فكما وجب على الوالدين تبقية النفس والاتكال فى رزقها على الله ، فكذلك القول فى حال الولد . قال شمر : أملق ، لازم ومتعد . يقال : أملق الرجل ، فهو مملق ، إذا افتقر ، فهذا لازم ، وأملق

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا

الدهر ماعنده ، إذا أفسده ، والاملاق الفساد .

﴿والنوع الرابع﴾ قوله (ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن) قال ابن عباس : كانوا يكرهون الزنا علانية ، ويفعلون ذلك سرا ، فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرا ، والأولى أن لايخصص هـذا النهى بنوع معين ، بل يجرى على عمومـه فى جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لأن اللفظ عام . والمعنى الموجب لهذا النهى وهو كونه فاحشة عام أيضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل ، وفى قوله (ماظهر منها ومابطن) دقيقـة ، وهى : أن الانسان إذا احترز عن المعصية فى الظاهر ولم يحترز عنها فى الباطن دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعتـه ، ولـكن لأجل الخوف من مذمة الناس ، وذلك باطل ، لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه من الـكفر ، ومن ترك المعصية ظاهرا وباطنا ، دل ذلك على انه انمـا تركها تعظيما لأمر الله تعالى وخوفا من عذابه ورغبة فى عبوديته .

﴿والنوع الخامس﴾ قوله (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق) .

واعلم أن هذا داخل فى جملة الفواحش إلا انه تعالى أفرده بالذكر لفائدتين : إحـداهما : أن الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم ، كقوله (وملائكته وجبريل وميكال) والثانية : انه تعالى أراد أن يستثنى منه ، ولا يتأتى هذا الاستثناء فى جملة الفواحش .

إذا عرفت هـذا فنقول : قوله (إلا بالحق) أى قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها . والحديث أيضا موافق له وهو قوله عليه السلام «لايحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث كفر بعد إيمـان ، وزنا بعد إحصان ، وقتل نفس بغير حق» والقرآن دل على سبب رابع ، وهو قوله تعالى (إنمـا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا)

والحاصل : أن الاصل فى قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل . ثم انه تعالى لمـا بين أحوال هذه الاقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذى يقرب الى القلب القبول ، فقال (ذلكم وصاكم به) لمـا فى هـذه اللفظة من اللطف والرأفة ، وكل ذلك ليكون المكلف أقرب الى القبول ، ثم أتبعه بقوله (لعلكم تعقلون) أى لكى تعقلوا فوائد هذه التكاليف ، ومنافعها فى الدين والدنيا .

قوله تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الـكيل والميزان

قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «١٥٢»

بالقسط لانكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾

اعلم انه تعالى ذكر فى الآية الأولى خمسة أنواع من التكاليف ، وهى أمور ظاهرة جلية لاحاجة فيها إلى الفكر والاجتهاد ، ثم ذكر تعالى فى هذه الآية أربعة أنواع من التكاليف ، وهى أمور خفية يحتاج المرء العاقل فى معرفته بمقدارها الى التفكر ، والتأمل والاجتهاد .

﴿فالنوع الأول﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه الآية قوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده)

واعلم أنه تعالى قال فى سورة البقرة (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير) والمعنى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى فى تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجوه الغبطة له ، ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا أخذ بالمعروف ، وان كان غنيا فاحترز عنه كان أولى فقوله (إلا بالتى هى أحسن) معناه كمعنى قوله (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف)

وأما قوله ﴿حتى يبلغ أشده﴾ فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشده ، فاذا بلغ أشده فادفعوا اليه ماله . وأما معنى الأشد وتفسيره : قال الليث : الأشد . مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة . قال الفراء : الأشد . واحدها شد فى القياس ، ولم أسمع لها بواحد . وقال أبو الهيثم : واحدة الأشد شدة كما أن واحدة الأنعم نعمة ، والشدة : القوة والجلادة ، والشديد الرجل القوى ، وفسروا بلوغ الأشد فى هذه الآية بالاحتلام بشرط أن يؤنس منه الرشد ، وقد استقصينا فى هذا الفصل فى أول سورة النساء .

﴿والنوع الثانى﴾ قوله تعالى (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط)

اعلم أن كل شىء بلغ تمام الكمال ، فقد وفى وتم . يقال : درهم واف ، وكيل واف ، وأوفيته حقه ، ووفيته إذا أتممته ، وأوفى الكيل إذا أتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله (والميزان) أى الوزن بالميزان وقوله (بالقسط) أى بالعدل لا بخس ولا نقصان .

فان قيل : ايفاء الكيل والميزان ، هو عين القسط ، فما الفائدة فى هذا التكرير ؟

قلنا : أمر الله المعطى بايفاء ذى الحق حقه من غير نقصان ، وأمر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة .

واعلم انه لما كان يجوز أن يتوهم الانسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد فى العدل أتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال (لا نكلف نفسا إلا وسعها) أى الواجب فى ايفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن فى ايفاء الكيل والوزن . أما التحقيق فغير واجب . قال القاضى : إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضييق مقدور له ، فكيف يتوهم أنه تعالى يكلف الكافر الايمان مع أنه لاقدرة له عليه ؟ بل قالوا : يخلق الكفر فيه ، ويريده منه ، ويحكم به عليه ، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر ، والداعية الموجبة له ، ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد ، وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق ، فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد ؟

واعلم أنا نعارض القاضى وشيوخه فى هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعى ، وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق .

﴿النوع الثالث﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه الآية ، قوله تعالى (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) واعلم أن هذا أيضاً من الأمور الخفية التى أوجب الله تعالى فيها أداء الأمانة ، والمفسرون حملوه على أداء الشهادة فقط ، والأمر والنهى فقط . قال القاضى وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل مايتصل بالقول ، فيدخل فيه مايقول المرء فى الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه بأن يذكر الدليل ملخصاً عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة ، قريبة من الأفهام ، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقعاً على وجه العدل من غير زيادة فى الايذاء والايحاش ، ونقصان عن القدر الواجب ، ويدخل فيه الحكايات التى يذكرها الرجل حتى لايزيد فيها ولا ينقص عنها ، ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس ، فانه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ، ثم إنه تعالى بين أنه يجب أن يسوى فيه بين القريب والبعيد ، لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد.

﴿والنوع الرابع﴾ من هذه التكاليف قوله تعالى (وبعهد الله أوفوا) وهذا من خفيات الأمور لأن الرجل قد يحلف مع نفسه ، فيكون ذلك الحلف خفيا ، ويكون بره وحنثه أيضاً خفيا ، ولما ذكر تعالى هذه الأقسام قال (ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون)

فان قيل : فما السبب فى أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله (لعلكم تعقلون) وخاتمة هذه الآية بقوله (لعلكم تذكرون)

قلنا : لأن التكاليف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جلية ، فوجب تعقلها وتفهمها وأما التكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية فأمور خفية غامضة ، لابد فيها من الاجتهاد والفكر حتى يقف على موضع الاعتدال ، فلهـذا السبب قال (لعلكم تذكرون) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (تذكرون) بالتخفيف والباقون (تذكرن) بتشديد الذال في كل القرآن وهما بمعنى واحد .

تم الجزء الثالث عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الرابع عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطي مستقيما﴾ من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الثالث عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

صفحة

صفحة

تم الفهرس

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الرابع عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِى مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٥٣»

قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر (وأن هذا) بفتح الألف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائى (وإن) بكسر الألف وتشديد النون أما قراءة ابن عامر فأصلها (وإنه هذا صراطى) والهاء ضمير الشأن والحديث وعلى هذا الشرط تخفف . قال الأعشى :

فى فتية كسيوف الهند قد علموا أن هالك كل من يحفى وينتعل

أى قد علموا أنه هالك ، وأما كسر (إن) فالتقدير (أتل ما حرم) وأتل (أن هذا صراطى) بمعنى أقول وقيل على الاستئناف . وأما فتح أن فقال الفراء فتح (أن) من وقوع أتل عليها يعنى وأتل عليكم (أن هذا صراطى مستقيما) قال وإن شئت جعلتها خفضاً والتقدير (ذلكم وصاكم به) وبأن هذا صراطى . قال أبو على . من فتح (أن) فقياس قول سيبويه أنه حملها على قوله (فاتبعوه) والتقدير لأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه كقوله (وإن هذه أمتكم أمة واحدة) وقال سيبويه لأن هذه أمتكم ، وقال فى قوله (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) والمعنى ولأن المساجد لله .

﴿المسألة الثانية﴾ القراء أجمعوا على سكون الياء من (صراطى) غير ابن عامر فانه فتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر (سراطى) بالسين وحمزة بين الصاد والزاى والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قال صاحب الكشاف : قرأ الأعمش (وهذا صراطى) وفى مصحف عبد الله (وهذا صراط ربكم) وفى مصحف أبى (وهذا صراط ربك)

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ «١٥٤»

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين فى الآيتين المتقدمين ماوصى به أجمل فى آخره إجمالا يقتضى دخول ماتقدم فيه، ودخول سائر الشريعة فيه فقال (وأن هذا صراطى مستقيما) فدخل فيه كل مابينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم، فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا فى الضلالات. وعن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا، ثم قال: هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا، ثم قال: هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه؟ ثم تلا هذه الآية (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه) وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شىء من جميع الكتب، من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار.

ثم قال ﴿ذلكم وصاكم به﴾ أى بالكتاب (لعلكم تتقون) المعاصى والضلالات.

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الآية تدل على أن كل ماكان حقا فهو واحد، ولا يلزم منه أن يقال: إن كل ماكان واحدا فهو حق، فاذا كان الحق واحدا كان كل ماسواه باطلا، وماسوى الحق أشياء كثيرة، فيجب الحكم بأن كل كثير باطل، ولكن لا يلزم أن يكون كل باطل كثيرا بعين ماقررناه فى القضية الأولى.

قوله تعالى ﴿ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شىء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون﴾

اعلم أن قوله (ثم آتينا) فيه وجوه: الأول: التقدير: ثم إنى أخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الأحكام، إنا آتينا موسى الكتاب، فذكرت كلمة «ثم» لتأخير الخبر عن الخبر، لا لتأخير الواقعة، ونظيره قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والثانى: أن التكاليف التسعة المذكورة فى الآية المتقدمة التكليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هى أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة. وأما الشرائع التى كانت التوبة مختصة بها، فهى إنما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة، فتقدير الآية أنه تعالى لما ذكرها قال: ذلكم وصاكم به يابنى آدم قديما وحديثا، ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب. الثالث: أن

وَهَـذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «١٥٥» أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ «١٥٦» أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ «١٥٧»

فيه حذفا تقديره : ثم قل يامحمد انا آتينا موسى ، فتقديره : اتل ما أوحى إليك ، ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى .

أما قوله ﴿تماما على الذى أحسن﴾ ففيه وجوه : الأول : معناه تماما للكرامة والنعمة على الذى أحسن . أى على كل من كان محسنا صالحا ، ويدل عليه قراءة عبد الله (على الذين أحسنوا) والثانى : المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذى أحسن الطاعة بالتبليغ ، وفى كل ما أمر به والثالث : تماما على الذى أحسن موسى من العلم والشرائع ، من أحسن الشىء إذا أجادمعرفته،أى زيادة على علمه على وجه التتميم ، وقرأ يحيى بن يعمر (على الذى أحسن) أى على الذى هو أحسن بحذف المبتدا كقراءة من قرأ (مثلا ما بعوضة) بالرفع وتقدير الآية : على الذى هو أحسن دينا وأرضاه ، أو يقال المراد : آتينا موسى الكتاب تماما ، أى تاما كاملا على أحسن ما يكون عليه الكتب ، أى على الوجه الذى هو أحسن وهو معنى قول الكلبى : أتم له الكتاب على أحسنه ، ثم بين تعالى مافى التوراة من النعم فى الدين وهو تفصيل كل شىء ، والمراد به ما يختص بالدين فدخل فى ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم دينه،وشرعه،وسائر الأدلة والأحكام إلاما نسخ منها ولذلك قال (وهدى ورحمة) والهدى معروف وهو الدلالة ، والرحمة هى النعمة (لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون) أى لكى يؤمنوا بلقاء ربهم ، والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب

قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب

لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون﴾

اعلم أن قوله ﴿وهذا كتاب﴾ لا شك أن المراد هو القرآن وفائدة وصفه بأنه مبارك أنه ثابت لا يتطرق اليه النسخ كما فى الكتابين، أو المراد أنه كثير الخير والنفع

ثم قال ﴿فاتبعوه﴾ والمراد ظاهر

ثم قال ﴿واتقوا لعلكم ترحمون﴾ أى لكى ترحموا . وفيه ثلاثة أقوال : قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة ، وقيل : اتقوا لترحموا ، أى ليكون الغرض بالتقوى رحمة الله ، وقيل: اتقوا لترحموا جزاء على التقوى

ثم قال تعالى ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ وفيه وجوه

﴿الوجه الأول﴾ قال الكسائى والفراء ، والتقدير : أنزلناه لئلا تقولوا ، ثم حذف الجار وحرف النفى ، كقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) وقوله (رواسى أن تميد بكم) أى لئلا

﴿والوجه الثانى﴾ وهو قول البصريين معناه : أنزلناه كراهة أن تقولوا ولا يجيزون اضمار «لا» فانه لا يجوز أن يقال : جئت أن أكرمك بمعنى : أن لا أكرمك ، وقد ذكرنا تحقيق هذه المسألة فى آخر سورة النساء

﴿والوجه الثالث﴾ قال الفراء : يجوز أن يكون «ان» متعلقة باتقوا ، والتأويل : واتقوا أن تقولوا انما أنزل الكتاب

﴿البحث الثانى﴾ قوله (أن تقولوا) خطاب لأهل مكة ، والمعنى : كراهة أن يقول أهل مكة انزل الكتاب ، وهو التوراة والانجيل على طائفتين من قبلنا ، وهم اليهود والنصارى ، وان كنا «ان» هى المخففة من الثقيلة ، واللام هى الفارقة بينها وبين النافية ، والأصل وانه كنا عن دراستهم لغافلين ، والمراد بهذه الآيات إثبات الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد كى لا يقولوا يوم القيامة إن التوراة والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما ، فقطع الله عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أى لا نعلم ماهى ، لأن كتابهم ماكان بلغتنا ، ومعنى أو تقولوا لو أنا انزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ، مفسر للاول فى أن معناه لئلا يقولوا ويحتجوا بذلك ، ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا ، وقال (فقد جاءكم بينة من ربكم) وهو القرآن وما جاء به الرسول (وهدى ورحمة)

فإن قيل : البينة والهدى واحد ، فما الفائدة فى التكرير ؟

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ «١٥٨»

قلنا : القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا ، فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف ، وقد بينا أن معنى (رحمة) أى انه نعمة فى الدين

ثم قال تعالى ﴿فمن أظلم ممن كذب بآيات الله﴾ والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله ، وصدف عنها، أى منع عنها ، لأن الأول ضلال ، والثانى منع عن الحق واضلال

ثم قال تعالى ﴿سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب﴾ وهو كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب)

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون﴾

قرأ حمزة والكسائى (يأتيهم) بالياء وفى النحل مثله ، والباقون (تأتيهم) بالتاء

واعلم أنه تعالى لما بين أنه إنما أنزل الكتاب ازالة للعذر ، وازاحة للعلة ، وبين أنهم لا يؤمنون البتة وشرح أحوالا توجب اليأس عن دخولهم فى الايمان فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) ونظير هذه الآية قوله فى سورة البقرة (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفى ، وتقدير الآية : أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة ، وهى مجىء الملائكة ، أو مجىء الرب ، أو مجىء الآيات القاهرة من الرب .

فان قيل : قوله ﴿أو يأتى ربك﴾ هل يدل على جواز المجىء والغيبة على الله

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا حكاية عنهم ، وهم كانوا كفارا ، واعتقاد الكافر ليس بحجة ، والثانى : أن هذا مجاز . ونظيره قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم) وقوله (إن الذين يؤذون الله) والثالث : قيام الدلائل القاطعة على أن المجىء والغيبة على الله تعال محال ، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه فى الرد على عبدة الكواكب (لا أحب الآفلين)

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ «١٥٩»

فان قيل : قوله ﴿أو يأتى ربك﴾ لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته ، لأن على هذا التقدير : يصير هذا عين قوله (أو يأتى بعض آيات ربك) فوجب حمله على أن المراد منه اتيان الرب .

قلنا : الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار ، فلا يكون حجة ، وقيل : يأتى ربك بالعذاب ، أو يأتى بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة

ثم قال تعالى ﴿يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل﴾ وأجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة ، عن البراء بن عازب قال : كنا نتذاكر أمر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ما تتذاكرون ؟ قلنا : نتذاكر الساعة قال : «إنها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، الدخان ، ودابة الأرض ، وخسفا بالمشرق ، وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب ، والدجال . وطلوع الشمس من مغربها ، ويأجوج ومأجوج ، ونزول عيسى ، ونار تخرج من عدن» وقوله (لم تكن آمنت من قبل) صفة لقوله (نفسا) وقوله (أو كسبت فى ايمانها خيرا) صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى ، والمعنى : أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها ، فلم ينفع الايمان نفسا ما آمنت قبل ذلك ، وما كسبت فى إيمانها خيرا قبل ذلك .

ثم قال تعالى ﴿قل انتظروا إنا منتظرون﴾ وعيد وتهديد .

قوله تعالى ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء إنما أمرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾

قرأ حمزة والكسائى (فارقوا) بالألف والباقون (فرقوا) ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذى فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضا ، فقد فارقه فى الحقيقة ، وفى الآية أقوال ،

﴿القول الأول﴾ المراد سائر الملل . قال ابن عباس : يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله ، وبعضهم يعبدون الأصنام ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، أى فرقا وأحزابا فى الضلالة . وقال مجاهد وقتادة : هم اليهود والنصارى ، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقا ، وكفر بعضهم بعضا ، وكذلك اليهود ، وهم أهل

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «١٦٠»

كتاب واحد ، واليهود تكفر النصارى .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضا ، كما قال تعالى (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) وقال أيضا (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض)

﴿والقول الثالث﴾ قال مجاهد : ان الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة ، هم أهل البدع والشبهات واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة ، وأن لا يتفرقوا فى الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله (لست منهم فى شىء) فيه قولان : الأول : أنت منهم برىء وهم منك برآء وتأويله : انك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم، والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم . والثانى : لست من قتالهم فى شىء . قال السدى : يقولون لم يؤمر بقتالهم ، فلما أمر بقتالهم نسخ ، وهذا بعيد ، لأن المعنى لست من قتالهم فى هذا الوقت فى شىء ، فورد الأمر بالقتال فى وقت آخر لا يوجب النسخ .

ثم قال ﴿إنما أمرهم إلى الله﴾ أى فيما يتصل بالأمهال والانظار، والاستئصال والاهلاك (ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون) والمراد الوعيد .

قوله تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم : الحسنة قول لا إله إلا الله ، والسيئة هى الشرك ، وهذا بعيد بل يجب أن يكون محمولا على العموم إما تمسكا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضى كون الحكم معللا بذلك الوصف . فوجب أن يعم لعموم العلة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله : حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل ، والمثل مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها ، ثم حذفت الحسنات وأقيمت الامثال التى هى صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير فى الكلام ، ويقوى هذا قراءة من قرأ عشر أمثالها بالرفع والتنوين .

﴿المسألة الثالثة﴾ مذهبنا أن الثواب تفضل من الله تعالى فى الحقيقة ، وعلى هذا التقدير فلا إشكال فى الآية ، أما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة

والتفضل هو المنفعة التى لاتكون مستحقة ثم انهم على تفريع مذاهبهم اختلفوا . فقال بعضهم : هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائى قال : لأنه لوكان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم أن يكون الثواب دون التفضل ، وذلك لايجوز، لأنه لو جاز أن يكون التفضل مساويا للثواب فى الكثرة والشرف، لم يبق فى التكليف فائدة أصلا فيصير عبثا وقبيحا ، ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم فى القدر وفى التعظيم من التفضل . وقال آخرون : لا يبعد أن يكون الواحد من هذه التسعة ثوابا ، وتكون التسعة الباقية تفضلا ، إلاأن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنا من التسعة الباقية .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم : التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد ، بل أراد الاضعاف مطلقا ، كقول القائل لئن أسديت إلى معروفا لأكافئنك بعشر أمثاله ، وفى الوعيد يقال : لئن كلمتنى واحدة لأكلمنك عشرا ، ولايريد التحديد فكذاههنا . والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء)

ثم قال تعالى ﴿ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾ أى الاجزاء يساويها ويوازيها . روى أبو ذر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «ان الله تعالى قال الحسنة عشر أو أزيد والسيئة واحدة أو عفو فالويل لمن غلب آحاده أعشاره» وقال صلى الله عليه وسلم «يقول الله إذا هم عبدى بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فعشر أمثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها وان عملها فسيئة واحدة» وقوله (وهم لا يظلمون) أى لاينقص من ثواب طاعتهم ، ولايزاد على عقاب سيئاتهم فى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ .

جوابه : أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدا لبقى على ذلك الاعتقاد أبدا ، فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الابد خلاف المسلم المذنب ، فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب ، فلا جرم كانت عقوبته منقطعة .

﴿السؤال الثانى﴾ اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما ، وهو فى كفارة الظهار، وتارة جعل بدلا عن صيام أيام قلائل ، وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة .

جوابه : ان المساواة إنما تحصل بوضع الشرع وحكمه .

﴿السؤال الثالث﴾ إذا أحدث فى رأس انسان موضحتين : وجب فيه ارشان ، فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة ، فههنا ازدادت الجناية . وقل العقاب ، فالمساواة غيرمعتبرة

قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٦١» قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «١٦٢» لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ «١٦٣»

وجوابه : ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته .

﴿السؤال الرابع﴾ انه يجب فى مقابلة تفويت أكثر كل واحد من الأعضاء دية كاملة ، ثم إذا قتله وفوت كل الأعضاء ، وجبت دية واحدة ، وذلك يمتنع القول من رعاية المماثلة .

جوابه : انه من باب تحكمات الشريعة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾

اعلم أنه تعالى لما علم رسوله أنواع دلائل التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ فى تقرير إثبات التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد ، وبالغ فى تقرير إثبات التوحيد والنافين للقضاء والقدر ، ورد على أهل الجاهلية فى أباطيلهم ، أمره أن يختم الكلام بقوله (إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم) وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله وانتصب دينا لوجهين : أحدهما : على البدل من محل صراط لأن معناه هدانى ربى صراطا مستقيما كما قال (ويهديك صراطا مستقيما) والثانى : أن يكون التقدير الزموا دينا ، وقوله . فيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم ، وقرأ أهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج : هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع ، والتأويل دينا ذاقيم ووصف الدين بهذا الوصف على سبيل المبالغة ، وقوله (ملة إبراهيم حنيفا) فقوله (ملة) بدل من قوله (دينا قيما) وحنيفا منصوب على الحال من إبراهيم ، والمعنى هدانى ربى وعرفنى ملة إبراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ، ثم قال فى صفة إبراهيم (وما كان من المشركين) والمقصود منه الرد على المشركين

قوله تعالى ﴿قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾

إعلم أنه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله (قل إن صلاتى ونسكى

قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ «١٦٤»

ومحياى ومماتى لله رب العالمين) يدل على أنه يؤديه مع الاخلاص وأكده بقوله(لا شريك له)وهذا يدل على أنه لا يكفى فى العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالاخلاص .

أما قوله ﴿ونسكى﴾ فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها ، يقول : من فعل كذا فعليه نسك . أى دم يهريقه ، وجمع بين الصلاة والذبح ،كما فى قوله (فصل لربك وانحر) وروى ثعلب عن ابن الأعرابى أنه قال : النسك سبائك الفضة ، كل سبيكة منها نسيكة ، وقيل : للمتعبد ناسك ، لأنه خلص نفسه من دنس الآثام ، وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، وعلى هذا التأويل ، فالنسك كل ما تقربت به الى الله تعالى . إلا أن الغالب عليه فى العرف الذبح وقوله (ومحياى ومماتى) أى حياتى وموتى لله ،

واعلم أنه تعالى قال ﴿إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين﴾ فأثبت كون الكل لله ، والمحيا والممات ليسا لله بمعنى أنه يؤتى بهما لطاعة الله تعالى ، فان ذلك محال ، بل معنى كونهما لله أنهما حاصلان بخلق الله تعالى ، فكذلك أن يكون كون الصلاة والنسك لله مفسراً بكونهما واقعين بخلق الله ، وذلك من أدل الدلائل على أن طاعات العبد مخلوقة لله تعالى . وقرأ نافع (محياى) ساكنة الياء ونصبها فى مماتى ، وإسكان الياء فى محياى شاذ غير مستعمل ، لأن فيه جمعاً بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد فى نثر ولا نظم ، ومنهم من قال : إنه لغة لبعضهم ، وحاصل الكلام ، أنه تعالى أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى ، وتقديره وقضائه وحكمه ، ثم نص على أنه لا شريك له فى الخلق ، والتقدير : ثم يقول وبذلك أمرت أى وبهذا التوحيد أمرت .

ثم يقول ﴿وأنا أول المسلمين﴾ أى المستسلمين لقضاء الله وقدره ، ومعلوم أنه ليس أولا لكل مسلم ، فيجب أن يكون المراد كونه أولا لمسلمى زمانه .

قوله تعالى ﴿قل أغير الله أبغى رباً وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض ، وهو أن يقول (إن صلاتى ونسكى) إلى قوله (لاشريك له) أمره بأن يذكر مايجرى مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد ، وتقريره من وجهين: الأول : أن أصناف المشركين أربعة ، لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله ، وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون : بيزدان ، وأهرمن . وهم الذين قال الله فى حقهم (وجعلوا لله شركاء الجن) أشركوا بالله والقائلون : بأن المسيح ابن الله والملائكة بناته ، أشركوا أيضاً بالله ، فهؤلاء هم فرق المشركين ، وكلهم معترفون أن الله خالق الكل ، وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والأرض ، ولكل مافى العالم من الموجودات ، وهو الخالق للأصنام والأوثان بأسرها . وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها . وأما القائلون بيزدان ، وهرمن فهم أيضاً معترفون بأن الشيطان محدث ، وأن محدثه هو الله سبحانه . وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل ، فثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا واتفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء .

إذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يامحمد (قل أغير الله أبغى ربا) مع أن هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله تعالى أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء ، وهل يدخل فى العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى ، وجعل المخلوق شريكا للخالق ؟ ولما كان الأمر كذلك ، ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد ، ودين باطل .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا الكلام أن الموجود ، إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته . وثبت أن الواجب لذاته واحد ، فثبت أن ماسواه ممكن لذاته ، وثبت أن الممكن لذاته لايوجد إلا بايجاد الواجب لذاته ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى رباً لكل شىء .

وإذا ثبت هذا فنقول : صريح العقل يشهد بأنه لايجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله (قل أغير الله أبغى ربا وهو رب كل شىء) ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين أنه لايرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب ، فقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) ومعناه أن إثم الجانى عليه ، لاعلى غيره (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لاتؤخذ نفس آثمة باثم أخرى ، ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء المشركين إلى موضع لاحاكم فيه ولا آمر إلا الله تعالى ، فهو قوله (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)

وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِى مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ «١٦٥»

قوله تعالى ﴿وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾

اعلم أن فى قوله (جعلكم خلائف الأرض) وجوها : أحدها : جعلهم خلائف الأرض لأن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ، فخلفت أمته سائر الأمم . وثانيها : جعلهم يخلف بعضهم بعضا . وثالثها : أنهم خلفاء الله فى أرضه يملكونها ويتصرفون فيها .

ثم قال ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾ فى الشرف ، والعقل ، والمال ، والجاه، والرزق ، وإظهار هذا التفاوت ليس لأجل العجز والجهل والبخل ، فانه تعالى متعال عن هذه الصفات ، وإنما هو لأجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله (ليبلوكم فيما آتاكم) وقد ذكرنا أن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال ، إلا أن المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالابتلاء والامتحان ، فسمى لهذا الاسم لأجل هذه المشابهة ، ثم إن هذا المكلف إما أن يكون مقصرا فيما كلف به ، وإما أن يكون موفرا فيه ، فان كان الأول كان نصيبه من التخويف والترهيب ، وهو قوله (إن ربك سريع العقاب) ووصف العقاب بالسرعة ، لأن ما هو آت قريب ، وإن كان الثانى ، وهو أن يكون موفرا فى تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله (وإنه لغفور رحيم) أى يغفر الذنوب ويستر العيوب فى الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته ، وفى الآخرة بأن يفيض عليه أنواع نعمه ، وهذا الكلام بلغ فى شرح الأعذار والانذار والترغيب والترهيب إلى حيث لا يمكن الزيادة عليه ، وهذا آخر الكلام فى تفسير سورة الأنعام ، والحمد لله الملك العلام .

سورة الأعراف

مكية . إلا من آية : ١٦٣ إلى غاية آية ١٧٠ ، فمدنية
وآياتها ٢٠٦ نزلت بعد ص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المص «١» كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ «٢»

سورة الاعراف

مائتان وست آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿المص كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين﴾
فى الآية مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ قال ابن عباس (المص) أنا الله أفصل ، وعنه أيضا : أنا الله أعلم وأفصل : قال الواحدى : وعلى هـذا التفسير فهذه الحروف واقعة فى موضع جمل ، والجمل اذا كانت ابتداء وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب ، فقوله : أنا الله أعلم ، لاموضع لها من الأعراب ، فقوله «أنا» مبتدأ وخبره قوله «الله» وقوله «أعلم» خبر بعد خبر ، واذا كان المعنى (المص) أنا الله أعلم كان إعرابها كاعراب الشىء الذى هو تأويل لها ، وقال السدى (المص) على هجاء قولنا فى أسماء الله تعالى أنه المصور . قال القاضى : ليس هذا اللفظ على قولنا : أنا الله أفصل ، أولى من حمله على قوله : أنا الله أصلح ، أنا الله أمتحن ، أنا الله الملك ، لأنه إن كانت العبرة بحرف الصاد فهو

موجود فى قولنا أنا الله أصلح ، وإن كانت العبرة بحرف الميم ، فكما أنه موجود فى العلم فهو أيضا موجود فى الملك والامتحان ، فكان حمل قولنا (المص) على ذلك المعنى بعينه محض التحكم ، وأيضا فان جاء تفسير الألفاظ بناء على مافيها من الحروف من غير أن تكون تلك اللفظة موضوعة فى اللغة لذلك المعنى ، انفتحت طريقة الباطنية فى تفسير سائر ألفاظ القرآن بما يشاكل هذاالطريق .
وأما قول بعضهم : إنه من أسماء الله تعالى فأبعد ، لأنه ليس جعله إسما لله تعالى ، أولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة ، أو الأنبياء ، لأن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح ، وذلك مفقود ههنا ، بل الحق أن قوله (المص) اسم لقب لهذه السورة ، وأسماء الألقاب لا تفيد فائدة فى المسميات ، بل هى قائمة مقام الاشارات ، ولله تعالى أن يسمى هذه السورة بقوله (المص) كما أن الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (المص) مبتدأ ، وقوله (كتاب) خبره ، وقوله (أنزل اليك) صفة لذلك الخبر . أى السورة المسما بقولنا (المص كتاب أنزل اليك)

فان قيل : الدليل الذى دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو أن الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن عليه ، فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا أن نعرف نبوته ، ومالم نعرف نبوته ، لا يمكننا أن نحتج بقوله . فلو أثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عندالله بقوله ، لزم الدور .

قلنا : نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل اليه من عند الله . والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ماتلمذ لأستاذ ، ولا تعلم من معلم ، ولا طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء وأهل الأخبار ، وانقضى من عمره أربعون سنة ، ولم يتفق له شىء من هذه الأحوال ، ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الأولين والآخرين ، وصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحى من عند الله تعالى . فثبت بهذا الدليل العقلى أن (المص) كتاب أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه وإلهه .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بخلق القرآن بقوله (كتاب أنزل اليك) قالوا إنه تعالى وصفه بكونه منزلا ، والانزال يقتضى الانتقال من حال إلى حال ، وذلك لا يليق بالقديم ، فدل على أنه محدث .

وجوابه : أن الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع فى كونها محدثة مخلوقة . والله أعلم .

فان قيل : فهب أن المراد منه الحروف ، إلا أن الحروف أعراض غير باقية بدليل أنها متوالية ،

وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها ، واذا كان كذلك فالعرض الذى لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفه بالنزول .

والجواب : أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش فى اللوح المحفوظ ، ثم إن الملك يطالع تلك النقوش ، وينزل من السماء إلى الأرض ، ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات ، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة ، هو أن مبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها .

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين أثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا : إن كلمة «من» لابتداء الغاية ، وكلمة «إلى» لانتهاء الغاية فقوله (أنزل اليك) يقتضى حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد ، وذلك يدل على أنه تعالى مختص بجهة فوق ، لأن النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل .

وجوابه : لما ثبت بالدلائل القاهرة أن المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذى ذكرناه ، وهو أن الملك انتقل به من العلو إلى أسفل .

ثم قال تعالى ﴿فلا يكن فى صدرك حرج منه﴾ وفى تفسير الحرج قولان : الأول : الحرج الضيق ، والمعنى : لا يضيق صدرك بسبب أن يكذبوك فى التبليغ . والثانى (فلا يكن فى صدرك حرج منه) أى شك منه ، كقوله تعالى (فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك) وسمى الشك حرجا ، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب .

ثم قال تعالى ﴿لتنذر به﴾ هذه «اللام» بماذا تتعلق؟ فيه أقوال : الأول : قال الفراء : إنه متعلق بقوله (أنزل اليك) على التقديم والتأخير ، والتقدير : كتاب أنزل اليك لتنذر به فلا يكن فى صدرك حرج منه .

فان قيل : فما فائدة هذا التقديم والتأخير ؟

قلنا : لأن الاقدام على الانذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل إلا عند زوال الحرج عن الصدر ، فلهذا السبب أمره الله تعالى بازالة الحرج عن الصدر ، ثم أمره بعد ذلك بالانذار والتبليغ . الثانى : قال ابن الانبارى : اللام ههنا بمعنى : كى . والتقدير : فلا يكن فى صدرك شك كى تنذر غيرك الثالث : قال صاحب النظم : اللام ههنا : بمعنى : أن . والتقدير : لا يضق صدرك ولا يضعف عن أن تنذر به ، والعرب تضع هذه اللام فى موضع «أن» قال تعالى (يريدون أن يطفؤا نور الله بأفواههم) وفى موضع آخر (يريدون ليطفؤا) وهما بمعنى واحد . والرابع : تقدير الكلام : ان هذا الكتاب أنزله الله عليك ، وإذا علمت انه تنزيل الله تعالى ، فاعلم أن عناية الله معك ، وإذا علمت هذا فلا يكن فى صدرك حرج ، لأن من كان الله حافظا له وناصرا ، لم يخف أحدا ، وإذا زال الخوف

اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ «٣»

والضيق عن القلب ، فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ، ولا تبال بأحد من أهل الزيغ والضلال والابطال .

ثم قال ﴿وذكرى للمؤمنين﴾ قال ابن عباس : يريد مواعظ للمصدقين . قال الزجاج : وهو اسم فى موضع المصدر . قال الليث (الذكرى) اسم للتذكرة ، وفى محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء : يجوز أن يكون فى موضع نصب على معنى : لتنذر به ولتذكر ، ويجوز أن يكون رفعا بالرد على قوله (كتاب) والتقدير : كتاب حق وذكرى ، ويجوز أيضا أن يكون التقدير ، وهو ذكرى ، ويجوز أن يكون خفضا ، لأن معنى لتنذر به ، لأن تنذر به فهو فى موضع خفض ، لأن المعنى للانذار والذكرى .

فان قيل : لم قيد هذه الذكرى بالمؤمنين .

قلنا : هو نظير قوله تعالى (هدى للمتقين) والبحث العقلى فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة ، بعيدة عن عالم الغيب ، غريقة فى طلب اللذات الجسمانية ، والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالأنوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية ، فبعثة الأنبياء والرسل فى حق القسم الأول ، انذار وتخويف ، فانهم لما غرقوا فى نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، احتاجوا إلى موقظ يوقظهم ، وإلى منبه ينبههم . وأما فى حق القسم الثانى فتذكير وتنبيه ، وذلك لأن هذه النفوس بمقتضى جواهرها الأصلية مستعدة للانجذاب إلى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية ، إلا أنه ربما غشيها غواش من عالم الجسم ، فيعرض لها نوع ذهول وغفلة ، فاذا سمعت دعوة الأنبياء واتصل بها أنوار أرواح رسل الله تعالى ، تذكرت مركزها وأبصرت منشأها ، واشتاقت إلى ما حصل هنالك من الروح والراحة والريحان ، فثبت انه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا فى حق طائفة ، وذكرى فى حق طائفة أخرى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾

اعلم أن أمر الرسالة إنما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه وتعالى والمرسل وهو الرسول ، والمرسل اليه ، وهو الأمة ، فلما أمر فى الآية الأولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوى ، وعزم

صحيح أمر المرسل اليه . وهم الأمة بمتابعة الرسول . فقال (اتبعوا ماأنزل إليكم من ربكم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الحسن : ياابن آدم ، أمرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله .

واعلم أن قوله (اتبعوا ماأنزل اليكم من ربكم) يتناول القرآن والسنة .

فان قيل : لما ذا قال (أنزل إليكم) وإنما أنزل على الرسول .

قلنا : انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل .

إذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لايجوز لأن عموم القرآن منزل من عند الله تعالى . والله تعالى أوجب متابعته ، فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس ، والالزم التناقض .

فان قالوا : لما ورد الأمر بالقياس فى القرآن . وهو قوله (فاعتبروا) كان العمل بالقياس عملا بما أنزل الله .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنا نقول : الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس إنما تدل على الحكم المثبت بالقياس ، لابتداء بل بواسطة ذلك القياس . وأما عموم القرآن ، فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لابواسطة ، ولما وقع التعارض كان الذى دل عليه ماأنزله الله ابتداء أولى بالرعاية من الحكم الذى دل عليه ماأنزله الله بواسطة شىء آخر ، فكان الترجيح من جانبنا . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولا تتبعوا من دونه أولياء) قالوا معناه ولا تتولوا من دونه أولياء من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة الأوثان والأهواء والبدع . ولقائل أن يقول : الآية تدل على أن المتبوع إما أن يكون هو الشىء الذى أنزله الله تعالى أو غيره .

أما الأول : فهو الذى أمر الله باتباعه .

وأما الثانى : فهو الذى نهى الله عن اتباعه ، فكان المعنى أن كل مايغاير الحكم الذى أنزله الله تعالى فانه لايجوز اتباعه .

اذا ثبت هذا فنقول : ان نفاة القياس تمسكوا به فى نفى القياس . فقالوا الآية تدل على انه لايجوز متابعة غير ماأنزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ماأنزله الله تعالى ، فوجب أن لايجوز

فان قالوا : لما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما أنزله الله تعالى أجيب عنه بأن العمل بالقياس، لوكان عملا بما أنزله الله تعالى، لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وحيث أجمعت الأمة على عدم التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس ليس عملا بما أنزله الله تعالى ، وحينئذ يتم الدليل .

وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ «٤» فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ «٥»

وأجاب عنه مثبتو القياس : بأن كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم ، وهو دليل مظنون والقاطع أولى من المظنون .

وأجاب : الأولون بانكم أثبتم أن الاجماع حجة بعموم قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وعموم قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وعموم قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وبعموم قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتى على الضلالة» وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة ، فرع عن التمسك بالعمومات ، والفرع لا يكون أقوى من الأصل.

فأجاب مثبتو القياس : بأن الآيات والأحاديث والاجماع لما تعاضدت فى إثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الحشوية الذين ينكرون النظر العقلى والبراهين العقلية ، تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لأن العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية ، فلو جعلنا القرآن طاعنا فى صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر (قليلا ما يتذكرون) بالياء تارة والتاء أخرى . وقرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال ، والباقون بالتاء وتشديد الذال . قال الواحدى رحمه الله : تذكرون أصله تتذكرون فأدغم تاء تفعل فى الذال لأن التاء مهموسة ، والذال مجهورة والمجهور أزيد صوتا من المهموس ، فحسن ادغام الانقص فى الازيد ، وما موصولة بالفعل وهى معه بمنزلة المصدر . فالمعنى : قليلا تذكركم ، وأما قراءة ابن عامر (يتذكرون) بياء وتاء فوجهها أن هذا خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم أى قليلا ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب ، وأما قراءة حمزة والكسائى وحفص ، خفيفة الذال شديدة الكاف ، فقد حذفوا التاء التى أدغمها الأولون ، وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله اعلم . قال صاحب الكشاف : وقرأ مالك بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا)

قوله تعالى ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أوهم قائلون فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إن قالوا إنا كنا ظالمين﴾

اعلم انه تعالى لما أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالانذار والتبليغ ، وأمر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية مافي ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج : موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها . قال : وهو أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته ، والنصب جيد عربي أيضا كقوله تعالى (إنا كل شيء خلقناه بقدر)

﴿المسألة الثانية﴾ قيل : في الآية محذوف والتقدير : وكم من أهل قرية ويدل عليه وجوه : احدها : قوله (فجاءها بأسنا) والبأس لايليق إلا بالأهل . وثانيها : قوله (أوهم قائلون) فعاد الضمير إلى أهل القرية . وثالثها : أن الزجر والتحذير لايقع للمكلفين إلا باهلاكهم . ورابعها : أن معنى البيات والقائلة لايصح إلا فيهم .

فان قيل : فلماذا قال أهلكناها ؟ أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى (وكأين من قرية عتت) فرده على اللفظ . ثم قال (أعد الله لهم) فرده على المعنى دون اللفظ ، ولهذا السبب قال الزجاج : ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابا ، وقال بعضهم : لامحذوف في الآية والمراد اهلاك نفس القرية لأن في اهلاكها بهدم أو خسف أو غيرهما اهلاك من فيها ، ولأن على هذا التقدير يكون قوله (فجاءها بأسنا) محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه إلى التأويل .

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : قوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) يقتضي أن يكون الاهلاك متقدما على مجيء البأس وليس الأمر كذلك ، فانّ مجيء البأس مقدم على الاهلاك والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه : الأول : المراد بقوله (أهلكناها) أي حكمنا بهلاكها فجاءها بأسنا . وثانيها : كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وثالثها : أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لأنه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك بلفظ البأس . فان قالوا : السؤال باق ، لأن الفاء في قوله (فجاءها بأسنا) فاء التعقيب ، وهو يوجب المغايرة . فنقول : الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام «لايقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه» فالفاء في قوله فيغسل للتفسير ، لأن غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه . فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير ، لذلك الاهلاك ، لأن الاهلاك ، قد يكون بالموت المعتاد ، وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم ، فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الاهلاك . الرابع : قال الفراء : لايبعد أن يقال البأس والهلاك يقعان معا كما يقال : أعطيتني فأحسنت ، وما كان الاحسان بعد الاعطاء

ولا قبله ، وانما وقعا معا فكذا ههنا ، وقوله (بياتا) قال الفراء يقال : بات الرجل يبيت بيتا ، وربما قالوا بياتا قالوا : وسمى البيت بيتا لأنه يبات فيه . قال صاحب الكشاف : قوله (بياتا) مصدر واقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله (أوهم قائلون) فيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أنه حال معطوفة على قوله (بياتا) كأنه قيل : فجاءها بأسنا بائتين أو قائلين . قال الفراء : وفيه واو مضمرة ، والمعنى : أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو وهم قائلون ، إلا أنهم استثقلوا الجمع بين حرفى العطف ، ولو قيل : كان صوابا ، وقال الزجاج : انه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف ، فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لايجوز ، ولو قلت : جاءنى زيد راجلا وهو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف .

﴿البحث الثانى﴾ كلمة «أو» دخلت ههنا بمعنى أنهم جاءهم بأسنا مرة ليلا ومرة نهارا ، وفى القيلولة قولان : قال الليث : القيلولة نومة نصف النهار . وقال الأزهرى : القيلولة عند العرب الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر ، وان لم يكن مع ذلك نوم ، والدليل عليه : ان الجنة لانوم فيها والله تعالى يقول (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا) ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم غير متوقعين له ، اما ليلا وهم نائمون ، أو نهارا وهم قائلون ، والمقصود : أنهم جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول ذلك العذاب ، فكأنه قيل : للكفار لاتغتروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ ، فان عذاب الله إذا وقع ، وقع دفعة من غير سبق امارة فلا تغتروا بأحوالكم .

ثم قال تعالى ﴿فما كان دعواهم﴾ قال أهل اللغة : الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ، ومقام الدعاء . حكى سيبويه : اللهم أشركنا فى صالح دعاء المسلمين ، ودعوى المسلمين . قال ابن عباس : فما كان تضرعهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا انا كنا ظالمين فأقروا على أنفسهم بالشرك . قال ابن الانبارى : فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله (إلا أن قالوا) الاختيار عند النحويين أن يكون موضع أن رفعا بكان ويكون قوله (دعواهم) نصبا كقوله (فما كان جواب قومه إلا أن قالوا) وقوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان حجتهم إلا أن) قال ويجوز أن يكون أيضا على الضد من هذا بأن يكون الدعوى رفعا ، وان قالوا نصبا كقوله تعالى (ليس البر أن تولوا) على قراءة من رفع البر ، والأصل فى هذا الباب انه إذا حصل بعد كلمة كان معرفتان فانت بالخيار فى رفع أيهما شئت ، وفى نصب الآخر كقولك كان زيد أخاك وان شئت كان زيدا أخوك . قال الزجاج : إلا أن الاختيار إذا جعلنا قوله (دعواهم) فى موضع

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ «٦» فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ «٧»

رفع أن يقول (فما كانت دعواهم) فلما قال: كان دل على أن الدعوى فى موضع نصب، ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى، وان كانت رفعا فتقول: كان دعواه باطلا، وباطلة، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين﴾ فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى تقرير وجه النظم وجهان:

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى لما أمر الرسل فى الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمتابعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب فى الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة.

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما قال (فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين) أتبعه بأنه لايقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف. بل ينضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم، ويبين أن هذا السؤال لايختص بأهل العقاب. بل هو عام فى أهل العقاب وأهل الثواب.

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أرسل اليهم. هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فبين تعالى أنه يسأل هذين الفريقين، ونظير هذه الآية قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

ولقائل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المسئول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله عنهم فى الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة فى ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضاً قال تعالى بعد هذه الآية (فلنقصن عليهم بعلم) فاذا كان يقصه عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال.

والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير، والمقصود منه التقريع والتوبيخ

فان قيل: فما الفائدة فى سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير البتة؟

قلنا: لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالأمة، فيتضاعف

اكرام الله فى حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ، ويتضاعف أسباب الخزى والاهانة فى حق الكفار ، لما ثبت أن كل التقصير كان منهم

ثم قال تعالى ﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾ والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم ، وأن يقص الوجوه التى لأجلها أقدموا على تلك الأعمال ، ثم بين تعالى أنه انما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ماكان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها . وما خرج عن علمه شىء منها ، وذلك يدل على أن الالهية لا تكمل إلا إذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصى ، والمحسن عن المسىء ، فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات ، امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ، ولهذا السبب فانه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فلنقصن عليهم بعلم) يدل على أنه تعالى عالم بالعلم ، وأن قول من يقول : إنه لا علم لله قول باطل

فان قيل : كيف الجمع بين قوله (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين) وبين قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) وقوله (ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون)

قلنا فيه وجوه : أحدها : أن القوم لا يسألون عن الأعمال ، لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعى التى دعتهم إلى الأعمال ، وعن الصوارف التى صرفتهم عنها . وثانيها: أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة ، وقد يكون لأجل التوبيخ والاهانة ، كقول القائل ألم أعطك وقوله تعالى (ألم أعهد اليكم يا بنى آدم) قال الشاعر :

ألستم خير من ركب المطايا

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الاستفادة والاسترشاد ، ويسألهم لأجل توبيخ الكفار واهانتهم ، ونظيره قوله تعالى (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) ثم قال (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) فان الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا ، والدليل عليه قول (وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون) وقوله (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف ، لأن النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام

﴿والوجه الثالث﴾ فى الجواب : أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة ، فأخبر عن بعض الأوقات بحصول السؤال ، وعن بعضها بعدم السؤال .

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «٨» وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ «٩»

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده ، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلا أو مرسلا اليهم ، ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، لأنه تعالى قال (وما كنا غائبين) ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا

فان قالوا : نحمله على أنه تعالى ماكان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة .

قلنا : هذا تأويل والأصل فى الكلام حمله على الحقيقة .

فان قالوا : فأنتم لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات ، فقد قلتم أيضا بكونه غائبا .

قلنا : هذا باطل لأن الغائب هو الذى يعقل أن يحضر بعد غيبة ، وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة ، فأما الذى لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا فى حقه ، امتنع وصفه بالغيبة والحضور ، فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب ، بين فى هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الوزن) مبتدأ و(يومئذ) ظرف له و(الحق) خبر المبتدا ، ويجوز أن يكون (يومئذ) الخبر و(الحق) صفة للوزن ، أى والوزن الحق ، أى العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل،

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير وزن الأعمال قولان : الأول : فى الخبر أنه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها ، ثم قال ابن عباس : أما المؤمن فيؤتى بعمله فى أحسن صورة ، فتوضع فى كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته ، فذلك قوله (فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) الناجون قال وهـذا كما قال فى سورة الأنبياء (ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه : أحدها : أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة ، وأعمال الكافر بصورة قبيحة ، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس . والثانى : أن الوزن يعود إلى الصحف التى تكون فيها أعمال العباد مكتوبة ، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال «الصحف» وهذا القول مذهب عامة المفسرين فى هذه الآية ، وعن عبدالله بن سلام ، أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش إحدى كفتى الميزان على الجنة ، والأخرى على جهنم ، ولو وضعت السموات والأرض فى إحداهما لوسعتهن ، وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه ، وعن عبدالله بن عمر رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يؤتى برجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع فى كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله يوضع فى الأخرى فترجح» وعن الحسن : بينما الرسول صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه فى حجر عائشة رضى الله عنها قد أغفى فسالت الدموع من عينها فقال ما أصابك ما أبكاك ؟ فقالت : ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدا ، فقال لها «يحشرون حفاة عراة غرلا» (لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) لا يذكر أحد أحداً عند الصحف ، وعند وزن الحسنات والسيئات ، وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة .

(والقول الثانى) وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش ، أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول ، وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ فى اللغة والدليل عليه فوجب المصير اليه . وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز فى اللغة ، فلأن العدل فى الأخذ والاعطاء ، لا يظهر إلا بالكيل والوزن فى الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ، ومما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلاناً لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى (فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا) ويقال أيضاً فلان استخف بفلان ، ويقال هذا الكلام فى وزن هذا وفى وزانه ، أى يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن فى الحقيقة قال الشاعر :

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندى لكل مخاصم ميزانه

أراد عندى لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن

الميزان ، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء ، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان ، لأن أعمال العباد أعراض وهي قد فنيت وعدمت ، ووزن المعدوم محال ، وأيضاً فبتقدير بقائها كان وزنها محالا ، وأما قولهم الموزون صحائف الأعمال أو صور مخلوقة على حسب مقادير الأعمال . فنقول : المكلف يوم القيامة ، إما أن يكون مقراً بأنه تعالى عادل حكيم أو لا يكون مقراً بذلك . فان كان مقراً بذلك ، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب فى علمه بأنه عدل وصواب وإن لم يكن مقراً بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف . فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه البتة ، أجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزه عن الظلم والجور ، والفائدة فى وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة ، فان كان ظهور الرجحان فى طرف الحسنات ، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته فى موقف القيامة ، ثم اختلفوا فى كيفية ذلك الرجحان ، فبعضهم قال يظهر هناك نور فى رجحان الحسنات ، وظلمة فى رجحان السيئات ، وآخرون قالوا بل بظهور رجحان فى الكفة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الأظهر إثبات موازين فى يوم القيامه لا ميزان واحد والدليل عليه قوله (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وقال فى هذه الآية (فمن ثقلت موازينه) وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ، ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر . قال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا ، فقال (فمن ثقلت موازينه) ولم يقل ميزانه لوجهين : الأول : أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد . فيقولون : خرج فلان إلى مكة على البغال . والثانى : أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ ، وذلك إنما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة ، فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل .

وأما قوله تعالى ﴿ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ اعلم أن هذه الآية فيها مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ، ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته ، فأما القسم الثالث وهو الذى تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية

فانه غير موجود .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أكثر المفسرين المراد من قوله (ومن خفت موازينه) الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والأثر . أما القرآن فقوله تعالى (فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون) ولا معنى لكون الانسان ظالما بآيات الله إلا كونه كافراً بها منكراً لها ، فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر ، وأما الخبر فما روى أنه إذا خفت حسنات المؤمن أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالأنملة فيلقيها فى كفة الميزان اليمنى التى فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبى صلى الله عليه وسلم بأبى أنت وأمى ما أحسن وجهك وأحسن خلقك فمن أنت ؟ فيقول أنا نبيك محمد وهذه صلاتك التى كنت تصلى على قد وفيتك أحوج ماتكون اليها ، وهذا الخبر رواه الواحدى فى البسيط ، وأما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذى ذكرناه من أنه تعالى يلقى فى كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . قال القاضى : يجب أن يحمل هذا على أنه أتى بالشهادتين بحقهما من العبادات ، لأنه لو لم يعتبر ذلك لكان من أتى بالشهادتين يعلم أن المعاصى لا تضره ، وذلك إغراء بمعصية الله تعالى .

ولقائل أن يقول : العقل يدل على صحة مادل عليه هذا الخبر ، وذلك أن العمل كلما كان أشرف وأعلى درجة ، وجب أن يكون أكثر ثوابا ، ومعلوم أن معرفة الله تعالى ومحبته أعلى شأنا ، وأعظم درجة من سائر الأعمال ، فوجب أن يكون أوفى ثوابا ، وأعلى درجه من سائر الأعمال . وأما الأثر فلأن ابن عباس وأكثر المفسرين حملوا هذه الآية على أهل الكفر .

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن المرجئة الذين يقولون المعصية لاتضر مع الايمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى حصر أهل موقف القيامة فى قسمين : أحدهما : الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح . والثانى : الذين رجحت كفة سيئاتهم ، وحكم عليهم بأنهم أهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله ، وذلك يدل على أن المؤمن لايعاقب البتة . ونحن نقول فى الجواب : أقصى مافى الباب أنه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث فى هذه الآية إلا أنه تعالى ذكره فى سائر الآيات فقال (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) والمنطوق راجح على المفهوم ، فوجب المصير إلى إثباته ، وأيضاً فقال تعالى فى هذا القسم (فأولئك الذين خسروا أنفسهم) ونحن نسلم أن هذا لايليق إلا بالكافر وأما العاصى المؤمن فانه يعذب أياما ثم يعفى عنه ، ويتخلص إلى رحمة الله تعالى ، فهو فى الحقيقة ماخسر نفسه بل فاز برحمة الله أبد الآباد من غير زوال وانقطاع . والله أعلم .

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِى الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ «١٠»

قوله تعالى ﴿ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر الخلق بمتابعة الأنبياء عليهم السلام ، وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا ، وهو قوله (وكم من قرية أهلكناها) ثم خوفهم بعذاب الآخرة من وجهين : أحدهما : السؤال ؛ وهو قوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم) والثانى : بوزن الأعمال ، وهو قوله (والوزن يومئذ الحق) رغبهم فى قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام فى هذه الآية بطريق آخر وهو أنه كثرت نعم الله عليهم ، وكثرة النعم توجب الطاعة ، فقال (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش) فقوله (مكناكم فى الأرض) أى جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش ، والمراد من المعايش : وجوه المنافع وهى على قسمين ، منها مايحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ، ومنها مايحصل بالاكتساب وكلاهما فى الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه ، فيكون الكل إنعاما من الله تعالى ، وكثرة الانعام لا شك أنها توجب الطاعة والانقياد ، ثم بين تعالى أنه مع هذا الافضال والانعام عالم بأنهم لايقومون بشكره كما ينبغى ، فقال (قليلا ما تشكرون) وهذا يدل على أنهم قد يشكرون والأمر كذلك ، وذلك لأن الاقرار بوجود الصانع كالأمر الضرورى اللازم لجبلة عقل كل عاقل ، ونعم الله على الانسان كثيرة ، فلا إنسان إلا ويشكر الله تعالى فى بعض الأوقات على نعمه ، إنما التفاوت فى أن بعضهم قد يكون كثير الشكر ، وبعضهم يكون قليل الشكر .

﴿المسألة الثانية﴾ روى خارجة عن نافع أنه همز (معائش) قال الزجاج : جميع النحويين البصريين يزعمون أن همز (معائش) خطأ ، وذكروا أنه انما يجوز جعل الياء همزة إذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف ، فاما (معايش) فمن العيش ، والياء أصلية ، وقراءة نافع لاأعرف لها وجها ، إلا أن لفظة هذه الياء التى هى من نفس الكلمة أسكن فى معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة ، فجعل قوله (معائش) شبيها لقولنا صحائف فكما أدخلوا الهمزة فى قولنا — صحائف — فكذا فى قولنا معائش على سبيل التشبيه ، إلا أن الفرق ماذكرناه أن الياء فى — معيشة — أصلية وفى — صحيفة — زائدة .

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ «١١»

قوله تعالى ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس لم يكن من الساجدين﴾

وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى رغب الأمم فى قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتخويف أولا ثم بالترغيب ثانيا على مابيناه، والترغيب انما كان لأجل التنبيه على كثرة نعم الله تعالى على الخلق، فبدأ فى شرح تلك النعم بقوله (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش) ثم أتبعه بذكر أنه خلق أبانا آدم وجعله مسجودا للملائكة، والانعام على الأب يجرى مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم فى هذه الآيات، ونظيره أنه تعالى قال فى أول سورة البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) فنع تعالى من المعصية بقوله (كيف تكفرون بالله) وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق، وهو أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم، ثم خلق لهم ما فى الأرض جميعا من المنافع، ثم أتبع تلك المنفعة بأن جعل آدم خليفة فى الأرض مسجودا للملائكة، والمقصود من الكل تقرير أن مع هذه النعم العظيمة لايليق بهم التمرد والجحود فكذا فى هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على أحسن الوجوه:

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة إبليس فى القرآن فى سبعة مواضع: أولها: فى سورة البقرة، وثانيها: فى هذه السورة، وثالثها: فى سورة الحجر، ورابعها: فىسورة بنى إسرائيل، وخامسها: فىسورة الكهف، وسادسها: فىسورة طه، وسابعها: فى سورة ص.

إذا عرفت هذا فنقول: فى هذه الآية سؤال، وهو أن قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن

ثم قال بعده ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ وكلمة (ثم) تفيد التراخى، فظاهر الآية يقتضى أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك، فلهذا السبب اختلف الناس فى تفسير هذه الآية على أربعة أقوال: الأول: أن قوله (ولقد خلقناكم) أى

خلقنا أباكم آدم وصورناكم ، أى صورنا آدم (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وهو قول الحسن ويوسف النحوى وهو المختار ، وذلك لأن أمر الملائكة بالسجود لآدم تأخر عن خلق آدم وتصويره ، ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا أقصى مافى الباب أن يقال : كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره ؟ فنقول : إن آدم عليه السلام أصل البشر ، فوجب أن تحسن هذه الكناية نظيرة قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) أى ميثاق أسلافكم من بنى إسرائيل فى زمان موسى عليه السلام ، ويقال : قتلت بنو أسد فلانا ، وإنما قتله أحدهم . قال عليه السلام ، ثم أنتم ياخزاعة قدقتلتم هذا القتيل ، وإنما قتله أحدهم ، وقال تعالى مخاطبا لليهود فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ أنجيناكم من آل فرعون . وإذ قتلتم نفسا) والمراد من جميع هذه الخطابات أسلافهم ، فكذا ههنا . الثانى : أن يكون المراد من قوله (خلقناكم) آدم (ثم صورناكم) أى صورنا ذرية آدم عليه السلام فى ظهره ، ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، وهذا قول مجاهد . فذكر أنه تعالى خلق آدم أولا ، ثم أخرج أولاده من ظهره فى صورة الذر ، ثم بعد ذلك أمر الملائكة بالسجود لآدم .

﴿الوجه الثالث﴾ خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ، ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر .

﴿والوجه الرابع﴾ أن الخلق فى اللغة عبارة عن التقدير ، كما قررناه فى هذا الكتاب ، وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شىء بمقداره المعين فقوله (خلقناكم) إشارة إلى حكم الله وتقديره لاحداث البشر فى هذا العالم . وقوله (صورناكم) إشارة إلى أنه تعالى أثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شىء كائن محدث إلى قيام الساعة على ماجاء فى الخبر أنه تعالى قال : اكتب ماهو كائن إلى يوم القيامة ، فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيئته ، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء فى اللوح المحفوظ ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندى أقرب من سائر الوجوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكرنا فى سورة البقرة أن هذه السجدة فيها ثلاثة أقوال : أحدها أن المراد منها مجرد التعظيم لانفس السجدة . وثانيها : أن المراد هو السجدة ، إلا أن المسجود له هو الله تعالى ، فآدم كان كالقبلة . وثالثها : أن المسجود له هو آدم ، وأيضاً ذكرنا أن الناس اختلفوا فى أن الملائكة الذين أمرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش أو المراد ملائكة الأرض ، ففيه خلاف ، وهذه المباحث قد سبق ذكرها فى سورة البقرة .

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ «١٢»

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه تعالى استثنى إبليس من الملائكة ، فوجب كونه منهم وقد استقصينا أيضاً هذه المسألة فى سورة البقرة، وكان الحسن يقول : إبليس لم يكن من الملائكة لأنه خلق من نار والملائكة من نور ، والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون ، وليس كذلك إبليس ، فقد عصى واستكبر ، والملائكة ليسوا من الجن ، وإبليس من الجن ، والملائكة رسل الله ، وإبليس ليس كذلك ، وإبليس أول خليقة الجن وأبوهم ، كما أن آدم صلى الله عليه وسلم أول خليقة الانس وأبوهم . قال الحسن : ولما كان إبليس مأموراً مع الملائكة استثناه الله تعالى ، وكان اسم إبليس شيئاً آخر ، فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمناً عابداً فى السماء حتى عصى ربه فأهبط إلى الأرض .

قوله سبحانه وتعالى ﴿قال مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لما أمر الملائكة بالسجود . فان ذلك الأمر قد تناول إبليس ، وظاهر هذا يدل على أن إبليس كان من الملائكة ، إلا أن الدلائل التى ذكرناها تدل على أن الأمر ليس كذلك . وأما الاستثناء فقد أجبنا عنه فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يقتضى أنه تعالى ، طلب من إبليس ما منعه من ترك السجود ، وليس الأمر كذلك . فان المقصود طلب مامنعه من السجود ، ولهذا الاشكال حصل فى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور أن كلمة (لا) صلة زائدة ، والتقدير : مامنعك أن تسجد؟ ! وله نظائر فى القرآن كقوله (لاأقسم بيوم القيامة) معناه : أقسم . وقوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لايرجعون) أى يرجعون . وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب) أى ليعلم أهل الكتاب . وهذا قول الكسائى ، والفراء ، والزجاج ، والأكثرين .

﴿والقول الثانى﴾ أن كلمة (لا) ههنا مفيدة وليست لغواً وهذا هو الصحيح ، لأن الحكم

بأن كلمة من كتاب الله لغو لافائدة فيها مشكل صعب ، وعلى هذا القول ففى تأويل الآية وجهان : الأول : أن يكون التقدير : أى شىء منعك عن ترك السجود ؟! ويكون هذا الاستفهام على سبيل الانكار ومعناه : أنه مامنعك عن ترك السجود ؟! كقول القائل لمن ضربه ظلما : ماالذى منعك من ضربى ، أدينك ، أم عقلك ، أم حياؤك ؟! والمعنى : أنه لم يوجد أحد هذه الأمور ، وماامتنعت من ضربى . الثانى : قال القاضى : ذكر الله المنع وأراد الداعى فكأنه قال : مادعاك إلى أن لا تسجد ؟! لأن مخالفة أمر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعى اليها .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج العلماء بهذه الآية على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب ، فقالوا : إنه تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولو لم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجباً للذم .

فان قالوا : هب أن هذه الآية تدل على أن ذلك الأمر كان يفيد الوجوب ، فلعل تلك الصيغة فى ذلك الأمر كانت تفيد الوجوب . فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن تكون كذلك ؟

قلنا : قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك) يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن قوله (إذ أمرتك) مذكور فى معرض التعليل ، والمذكور فى قوله (إذ أمرتك) هو الأمر من حيث أنه أمر لا كونه أمراً مخصوصاً فى صورة مخصوصة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون ترك الأمر من حيث أنه أمر موجباً للذم ، وذلك يفيد أن كل أمر فانه يقتضى الوجوب وهو المطلوب .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج من زعم أن الأمر يفيد الفور بهذه الآية قال : إنه تعالى ذم إبليس على ترك السجود فى الحال ، ولو كان الأمر لايفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود فى الحال .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد) طلب الداعى الذى دعاه إلى ترك السجود ، فحكى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعى ، وهو أنه قال (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) ومعناه : أن إبليس قال إنما لم أسجد لآدم ، لأنى خير منه ، ومن كان خيراً من غيره فانه لايجوز أمر ذلك الأكمل بالسجود لذلك الأدون ! ثم بين المقدمة الأولى وهو قوله (أنا خير منه) بأن قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل ، فوجب كون إبليس خيراً من آدم . أما بيان أن النار أفضل من الطين ، فلأن النار مشرق علوى لطيف خفيف

حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها ، والطين مظلم سفلى كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات ، وأيضا فالنار قوية التأثير والفعل ، والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال . والفعل أشرف من الانفعال ، وأيضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهى مادة الحياة ، وأما الأرضية والبرد واليبس فهما مناسبان الموت . والحياة أشرف من الموت ، وأيضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة ، وأيضا فسن النمو من النبات لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلا فى هذين الوقتين ، وأما وقت الشيخوخة ، فهو وقت البرد واليبس المناسب للأرضية ، لا جرم كان هذا الوقت أردأ أوقات عمر الانسان ، فأما بيان أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر ، لأن شرف الأصول يوجب شرف الفروع . وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون فلأنه قد تقرر فى العقول أن من أمر أبا حنيفة والشافعى وسائر أكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا فى العقول ، فهذا هو تقرير لشبهة إبليس . فنقول : هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة . أولها : أن النار أفضل من التراب ، فهذا قد تكلمنا فيه فى سورة البقرة . وأما المقدمة الثانية : وهى أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل ، فهذا هو محل النزاع والبحث ، لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة . ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ، والنور من الظلمة والظلمة من النور ، وذلك يدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر . وأيضا التكليف إنما يتناول الحى بعد انتهائه إلى حد كمال العقل ، فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه ، وأيضا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة . ألا ترى أن الحبشى المؤمن مفضل على القرشى الكافر .

﴿المسألة السادسة﴾ احتج من قال : أنه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب إبليس هذا الذم الشديد والتوبيخ العظيم ، ولما حصل ذلك دل على أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز ، وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة (اسجدوا لآدم) خطاب عام يتناول جميع الملائكة . ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم بالقياس . وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين ، ومن كان أصله أشرف فهو أشرف ، فيلزم كون إبليس أشرف من آدم عليه السلام ، ومن كان أشرف من غيره ، فانه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون الأدنى . والدليل عليه أن هذا الحكم ثابت فى جميع النظائر ، ولا معنى للقياس إلا ذلك ، فثبت أن إبليس ما عمل فى هذه الواقعة شيئا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى

للملائكة (اسجدوا لآدم) بهذا القياس ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل : وحيث استحق الذم الشديد عليه ، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز ، وأيضا ففى الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر ، وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى (اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها) فوصف تعالى إبليس بكونه متكبرا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذى يوجب تخصيص النص ، وهذا يقتضى أن من حاول تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ، ولما دلت هذه الآية على أن تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ، ودلت هذه الآية على أن التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والإخراج من زمرة الأولياء ، والادخال فى زمرة الملعونين ، ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز . وهذا هو المراد مما نقله الواحدى فى البسيط ، عن ابن عباس أنه قال : كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس ، فعصى ربه وقاس ، وأول من قاس إبليس ، فكفر بقياسه ، فمن قاس الدين بشىء من رأيه قرنه الله مع إبليس . هذا جملة الألفاظ التى نقلها الواحدى فى البسيط عن ابن عباس .

فان قيل : القياس الذى يبطل النص بالكلية باطل .

أما القياس الذى يخصص النص فى بعض الصور فلم قلتم أنه باطل ؟ وتقريره أنه لو قبح أمر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض ، لكان قبح أمر من كان مخلوقا من النور المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض أولى وأقوى ، لأن النور أشرف من النار ، وهذا القياس يقتضى أن يقبح أمر أحد من الملائكة بالسجود لآدم ، فهذا القياس يقتضى رفع مدلول النص بالكلية وأنه باطل .

وأما القياس الذى يقتضى تخصيص مدلول النص العام ، لم قلتم : إنه باطل ؟ فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة وما رأيت أحدا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : ان كونه أشرف من غيره يقتضى قبح أمر من لا يرضى أن يلجأ إلى خدمة الادنى الادون ، أما لو رضى ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح ، لأنه لا اعتراض عليه فى أنه يسقط حق نفسه ، أما الملائكة فقد رضوا بذلك ، فلا بأس به ، وأما إبليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق ، فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود ، فهذا قياس مناسب ، وأنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله . فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا ، لما استوجب الذم العظيم ، فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم فى حقه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز . والله أعلم .

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ «١٣»

﴿المسألة السابعة﴾ قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) لاشك أن قائل هذا القول هو الله لأن قوله (إذ أمرتك) لا يليق إلا بالله سبحانه.

وأما قوله ﴿خلقتنى من نار﴾ فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس.

وأما قوله ﴿قال فاهبط منها﴾ فلا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى، ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين إبليس مذكور فى سورة (ص) على سبيل الاستقصاء.

إذا ثبت هذا فنقول: انه لم يتفق لأحد من أكابر الأنبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس، وقد عظم الله تشريف موسى بأن كلمه حيث قال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال (وكلم الله موسى تكليما) فان كانت هذه المكالمة (تفيد الشرف العظيم) فكيف حصلت على أعظم الوجوه لابليس؟ وان لم توجب الشرف العظيم، فكيف ذكره الله تعالى فى معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام؟

والجواب: أن بعض العلماء قال: إنه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدى اليه من الملائكة مامنعك من السجود؟ ولم يسلم أنه تعالى تكلم مع أبليس بلاواسطة. قالوا: لأنه ثبت أن غير الأنبياء لايخاطبهم الله تعالى إلا بواسطة، ومنهم من قال: انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة، ولكن على وجه الاهانة بدليل أنه تعالى قال له (فاخرج انك من الصاغرين) وتكلم مع موسى ومع سائر الأنبياء عليهم السلام على سبيل الاكرام. ألا ترى أنه تعالى قال لموسى (وأنا اخترتك) وقال له (واصطنعتك لنفسى) وهذا نهاية الاكرام.

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله تعالى (فاهبط منها) قال ابن عباس: يريد من الجنة، وكانوا فى جنة عدن وفيها خلق آدم. وقال بعض المعتزلة: أنه انما أمر بالهبوط من السماء، وقد استقصينا الكلام فى هذه المسألة فى سورة البقرة (فما يكون لك أن تتكبر فيها) أى فى السماء. قال ابن عباس: يريد أن أهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين، والصغار الذلة. قال الزجاج: إن ابليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم «من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله» وقال بعضهم: لما أظهر الاستكبار ألبس الصغار. والله أعلم.

قَالَ أَنظِرْنِى إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ «١٤» قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ «١٥» قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ «١٦» ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ «١٧»

قوله سبحانه وتعالى ﴿قال أنظرنى إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فبما أغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾

فى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (قال أنظرنى إلى يوم يبعثون) يدل على أنه طلب الانظار من الله تعالى إلى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين . ومقصوده أنه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك . بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان : الأول : انه تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال فى آية أخرى (انك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) والمراد منه اليوم الذى يموت فيه الأحياء كلهم ، وقال آخرون : لم يوقت الله له أجلا بل قال (انك من المنظرين) وقوله فى الأخرى (إلى يوم الوقت المعلوم) المراد منه . الوقت المعلوم فى علم الله تعالى . قالوا : والدليل على صحة هذا القول أن ابليس كان مكلفا والمكلف لايجوز أن يعلم أن الله تعالى أخر أجله إلى الوقت الفلانى لأن ذلك المكلف يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فاذا علم أن وقت موته هو الوقت الفلانى أقدم على المعصية بقلب فارغ ، فاذا قرب وقت أجله تاب عن تلك المعاصى . فثبت أن تعريف وقت الموت بعينه يجرى مجرى الاغراء بالقبيح ، وذلك غير جائز على الله تعالى .

وأجاب الأولون : بأن تعريف الله عز وجل كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضى اغراءه بالقبيح لأنه تعالى كان يعلم منه أنه يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعلمه بوقت موته أو لم يعلمه بذلك ، فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ، ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءه أنهم يموتون على الطهارة والعصمة ، ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لأجل أنه تعالى علم منهم سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة أنهم يموتون على الطهارة والعصمة . فلما كان

لا يتفاوت حالهم بسبب هـذا التعريف لا جرم ما كان ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذا ههنا ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قول ابليس (فبما أغويتنى) يدل على أنه أضاف اغواءه إلى الله تعالى ، وقوله فى آية أخرى (فبعزتك لأغوينهم أجمعين) يدل على أنه أضاف اغواء العبـاد الى نفسه . فالأول : يدل على كونه على مـذهب الجبر . والثانى : يدل على كونه على مذهب القدر ، وهـذا يدل على أنه كان متحيرا فى هذه المسألة ، أو يقال : أنه كان يعتقد أن الاغواء لايحصل إلا بالمغوى فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ، ثم زعم أن المغوى له هو الله تعالى قطعا للتسلسل ، واختلف الناس فى تفسير هذه الكلمة ، أما أصحابنا فقالوا : الاغواء ايقاع الغى فى القلب ، والغى هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل انمـا يقع فى القلب من الله تعالى . أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان : احدهما : أن يفسروا الغى بمـا ذكرناه . والثانى : أن يذكروا فى تفسيره وجها آخر

﴿أما الوجه الأول﴾ فلهم فيه أعـذار . الأول : ان قالوا هـذا قول ابليس فهب أن ابليس اعتقـد أن خالق الغى والجهل والـكفر هو الله تعالى ، إلا أن قوله ليس بحجة . الثانى : قالوا : إن الله تعالى لمـا أمر بالسجود لآدم فعنـد ذلك ظهر غيـه وكفره فجاز أن يضيف ذلك الغى إلى الله تعالى بهذا المعنى ، وقد يقول القائل : لاتحملنى على ضربك أى لاتفعل ماأضر بك عنده . الثالث : (قال رب بمـا أغويتنى لأقعدن لهم) والمعنى : انك بمـا لعنتنى بسبب آدم فانا لأجل هذه العداوة ألقى الوساوس فى قلوبهم . الرابع : (رب بمـا أغويتنى) أى خيبتنى من جنتك عقوبة على عملى لأقعدن لهم .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الاغواء ـ الاهلاك ـ ومنه قوله تعالى (فسوف يلقون غيا) أى هلاكا وويلا ، ومنـه أيضا قولهم : غوى الفصيل يغوى غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسـد جوفـه ، ويشارف الهـلاك والعطب ، وفسروا قوله (ان كان الله يريد أن يغويكم) ان كان الله يريد أن يهلـكم بعنادكم . الحق،فهذه جملة الوجوه المذكورة .

واعلم أنا لانبالغ فى بيان أن المراد من الأغواء فى هـذه الآية الاضلال ، لأن حاصله يرجع إلى قول إبليس وأنه ليس بحجة ، إلا أنا نقيم البرهان اليقينى على أن المغوى لابليس هو الله تعالى ، وذلك لأن الغاوى لابد له من مغو ، كما أن المتحرك لابد له من محرك ، والساكن لابد له من مسكن ، والمهتـدى لابد له من هاد . فلمـا كان ابليس غاويا فلابد له من مغوى ، والمغوى له إما أن يكون نفسه أو مخلوقا آخر أو الله تعـالى ، والأول : باطل . لأن العاقل لايختار الغواية مع

العلم بكونها غواية . والثانى : باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور . والثالث : هو المقصود . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الباء فى قوله (فبما أغويتنى) فيه وجوه : الأول : انه باء القسم أى باغوائك اياى لأقعدن لهم صراطك المستقيم أى ، بقدرتك على ونفاذ سلطانك فى لأقعدن لهم على الطريق المستقيم الذى يسلكونه إلى الجنة ، بأن أزين لهم الباطل ، ومايكسبهم المآثم ، ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) جواب القسم (وما) بتأويل المصدر و(أغويتنى) صلتها . والثانى : أن قوله (فبما أغويتنى) أى فبسبب اغوائك اياى لأقعدن لهم ، والمراد انك لما أغويتنى فأنا أيضا أسعى فى اغوائهم . الثالث : قال بعضهم (ما) فى قوله (فبما أغويتنى) للاستفهام . كأنه قيل : بأى شىء أغويتنى ثم ابتدأ وقال (لأقعدن لهم) وفيه إشكال ، وهو أن اثبات الالف إذا أدخل حرف الجر على «ما» الاستفهامية قليل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) لاخلاف بين النحويين ان «على» محذوف والتقدير : لاقعدن لهم على صراطك المستقيم . قال الزجاج : مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن . والقاء كلمة «على» جائز ، لأن الصراط ظرف فى المعنى : فاحتمل مايحتمله اليوم والليلة ، فى قولك آتيك غدا وفى غد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) فيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لايفتر عنها ، ولهذا المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ فى تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هى مواظبته على الوسوسة حتى لايفتر عنها .

﴿والبحث الثانى﴾ ان هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح ، لأنه قال (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) وصراط الله المستقيم هو دينه الحق .

﴿البحث الثالث﴾ الآية تدل على أن ابليس كان عالما بأن الذى هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال ، لأنه لو لم يكن كذلك لما قال (رب بما أغويتنى) وأيضا كان عالما بالدين الحق ، ولولا ذلك لما قال (لاقعدن لهم صراطك المستقيم)

وإذا ثبت هذا فكيف يمكن : أن يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم . فان المرء إنما يعتقد الفاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا ، فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره ويرضى به ويعتقده .

واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية ، فقد علم ان ضده هو الحق ، فكان إنكاره إنكارا بمحض اللسان ، فكان ذلك كفر عناد، ومنهم من قال لا. بل كفره كفر جهل وقوله (فبما أغويتنى) وقوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) يريد به فى زعم الخصم ، وفى اعتقاده . والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية فى بيان انه لايجب على الله رعاية مصالح العبد فى دينه ولا فى دنياه وتقريره ان إبليس استمهل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى ، ثم بين انه إنما استمهله لاغواء الخلق وإضلالهم والقاء الوساوس فى قلوبهم ، وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين) فثبت بهذا أن إنظار إبليس ، وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضى حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير ، فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع أن يمهله ، وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث أنظره وأمهله علمنا أنه لايجب عليه شىء من رعاية المصالح أصلا ، ومما يقوى ذلك انه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الخلق ، وعلم من حال إبليس انه لايدعو إلا إلى الكفر والضلال ، ثم انه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق ، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك . قالت المعتزلة : اختلف شيوخنا فى هذه المسألة . فقال الجبائى : انه لايختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ، ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضا ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) ولأنه لو ضل به أحد لكان بقاؤه مفسدة . وقال أبو هاشم يجوز أن يضل به قوم ، ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة ، فان هذه الزيادة من الشهوة لاتوجب فعل القبيح إلا ان الامتناع منها يصير أشق ، ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة فى الثواب ، فكذا ههنا بسبب ابقاء إبليس يصير الامتناع من القبائح أشد وأشق ، ولكنه لاينتهى إلى حد الالجاء والاكراه .

والجواب : أما قول أبى على فضعيف ، وذلك لأن الشيطان لابد وأن يزين القبائح فى قلب الكافر ويحسنها إليه ، ويذكره مافى القبائح من أنواع اللذات والطيبات ، ومن المعلوم أن حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لايكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير ، وهذا التزيين والدليل عليه العرف ، فان الانسان إذا حصل له جلساء يرغبونه فى أمر من الأمور ويحسنونه فى عينه ويسهلون طريق الوصول إليه ويواظبون على دعوته إليه ، فانه لايكون حاله فى

الاقدام على ذلك الفعل كحاله إذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين . والعلم به ضرورى ، وأما قول أبى هاشم فضعيف أيضا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاصلا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا فى القائه فى المفسدة ، وما ذكره من خلق الزيادة فى الشهوة ، فهو حجة أخرى لنا فى أن الله تعالى لايراعى المصلحة ، فكيف يمكنه أن يحتج به ؟ والذى يقرره غاية التقرير : أن لسبب حصول تلك الزيادة فى الشهوة يقع فى الكفر وعقاب الابد ، ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته انه يزداد ثوابه من الله تعالى بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شىء لاحاجة اليه البتة ، إما دفع العقاب المؤبد فاليه أعظم الحاجات ، فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأكمل الأعظم لطلب الزيادة التى لاحاجة اليها ولاضرورة ، فثبت فساد هذه المذاهب وأنه لايجب على الله تعالى شىء أصلا . والله أعلم بالصواب

أما قوله تعالى ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى ذكر هذه الجهات الأربع قولان :

﴿القول الأول﴾ ان كل واحد منها مختص بنوع من الآفة فى الدين . والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها (ثم لآتينهم من بين أيديهم) يعنى أشككهم فى صحة البعث والقيامة (ومن خلفهم) ألقى إليهم ان الدنيا قديمة أزلية . وثانيها (ثم لآتينهم من بين أيديهم) والمعنى أفترهم عن الرغبة فى سعادات الآخرة (ومن خلفهم) يعنى أقوى رغبتهم فى لذات الدنيا وطيباتها وأحسنها فى أعينهم ، وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله (بين أيديهم) الآخرة لأنهم يردون عليها ويصلون اليها ، فهى بين أيديهم ، وإذا كانت الآخرة بين أيديهم كانت الدنيا خلفهم لأنهم يخلفونها . وثالثها وهو قول الحاكم والسدى (من بين أيديهم) يعنى الدنيا (ومن خلفهم) الآخرة ، وإنما فسرنا (بين أيديهم) بالدنيا ، لأنها بين يدى الانسان يسعى فيها ويشاهدها ، وأما الآخرة فهى تأتى بعد ذلك . ورابعها (من بين أيديهم) فى تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين (ومن خلفهم) فى تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل .

وأما قوله ﴿وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ ففيه وجوه : أحدها (عن أيمانهم) فى الكفر والبدعة (وعن شمائلهم) فى أنواع المعاصى . وثانيها (عن أيمانهم) فى الصرف عن الحق (وعن شمائلهم) فى الترغيب فى الباطل . وثالثها (عن أيمانهم) يعنى أفترهم عن الحسنات (وعن شمائلهم) أقوى دواعيهم فى السيئات . قال ابن الانبارى : وقول من قال ، الأيمان كناية عن الحسنات

والشمائل عن السيئات . قول حسن ، لأن العرب تقول : اجعلنى فى يمينك ولا تجعلنى فى شمالك ، يريد اجعلنى من المقدمين عندك ولا تجعلنى من المؤخرين . وروى أبو عبيد عن الأصمعى أنه يقال : هو عندنا باليمين أى بمنزلة حسنة ، وإذا خبثت منزلته قال : أنت عندى بالشمال ، فهذا تلخيص ماذكره المفسرون فى تفسير هذه الجهات الأربع . أما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجوها أخرى .
أولها : وهو الأقوى الأشرف أن فى البدن قوى أربعا ، هى الموجبة لفوات السعادات الروحانية ، فاحداها : القوة الخيالية التى يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها . وهى موضوعة فى البطن المقدم من الدماغ ، وصور المحسوسات إنما ترد عليها من مقدمها ، وإليه الاشارة بقوله (من بين أيديهم)

﴿ والقوة الثانية ﴾ القوة الوهمية التى تحكم فى غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات ، وهى موضوعة فى البطن المؤخر من الدماغ ، وإليها الاشارة بقوله (ومن خلفهم)

﴿ والقوة الثالثة ﴾ الشهوة وهى موضوعة فى الكبد وهى من يمين البدن .

﴿ والقوة الرابعة ﴾ الغضب ، وهو موضوع فى البطن الأيسر من القلب ، فهذه القوى الأربع هى التى تتولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة مالم تستعن بشىء من هذه القوى الأربع ، لم تقدر على إلقاء الوسوسة ، فهذا هو السبب فى تعيين هذه الجهات الأربع ، وهو وجه حقيق شريف . وثانيها : أن قوله (لآتينهم من بين أيديهم) المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه . أما فى الذات والصفات مثل شبه المجسمة . وأما الأفعال : مثل شبه المعتزلة فى التعديل والتخويف والتحسين والتقبيح (ومن خلفهم) المراد منه الشبهات الناشئة عن التعطيل ، وإنما جعلنا قوله (من بين أيديهم) لشبهات التشبيه ، لأن الانسان يشاهد هذه الجسمانيات وأحوالها ، فهى حاضرة بين يديه ، فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساويا لهذا الشاهد ، وإنما جعلنا قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل ، لأن التشبيه عين التعطيل ، فلما جعلنا قوله (من بين أيديهم) كناية عن التشبيه وجب أن نجعل قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل . وأما قوله (وعن أيمانهم) فالمراد منه الترغيب فى ترك المأمورات (وعن شمائلهم) الترغيب فى فعل المنهيات . وثالثها : نقل عن شقيق رحمه الله أنه قال : مامن صباح إلا ويأتينى الشيطان من الجهات الأربع ، من بين يدى ومن خلفى ، وعن يمينى وعن شمالى . أما من بين يدى فيقول : لاتخف فان الله غفور رحيم ، فاقرأ (وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا) وأما من خلفى : فيخوفنى من وقوع أولادى فى الفقر ، فاقرأ (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وأما من قبل يمينى : فيأتينى من قبل الثناء فاقرأ (والعاقبة للمتقين) وأما من قبل شمالى : فيأتينى من قبل الشهوات فاقرأ (وحيل بينهم وبين مايشتهون)

﴿والقول الثانى﴾ فى هذه الآية أنه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الأربعة ، والغرض منه أنه يبالغ فى إلقاء الوسوسة ، ولا يقصر فى وجه من الوجوه الممكنة البتة . وتقدير الآية : ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام» فقال له : تدع دين آبائك فعصاه فأسلم ، ثم قعد له بطريق الهجرة ، فقال له : تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ، ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له : تقاتل فتقتل ، ويقسم مالك ، وتنكح امرأتك ، فعصاه فقاتل ، وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لايترك جهة من جهات الوسوسة إلا ويلقيها فى القلب .

فان قيل : فلم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن تحتهم .

قلنا : أما فى التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التى يتولد منها مايوجب تفويت السعادات الروحانية ، فهى موضوعة فى هذه الجوانب الأربعة من البدن . وأما فى الظاهر : فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر ، فقالوا يا إلهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الأربع ، فأوحى الله تعالى إليهم أنه بقى للانسان جهتان : الفوق والتحت ، فاذا رفع يديه إلى فوق فى الدعاء على سبيل الخضوع ، أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه قال (من بين أيديهم ومن خلفهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (من) ثم قال ﴿وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ فذكر هاتين الجهتين بكلمة (عن) ولا بد فى هذا الفرق من فائدة . فنقول : اذا قال القائل جلس عن يمينه ، معناه أنه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به . قال تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد) فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان ، ولم يحضر فى القدام والخلف ملكان ، والشيطان يتباعد عن الملك ، فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة (عن) لأجل أنها تفيد البعد والمباينة ، وأيضا فقد ذكرنا أن المراد من قوله (من بين أيديهم ومن خلفهم) الخيال ، والوهم ، والضرر الناشىء منهما هو حصول العقائد الباطلة ، وذلك هو حصول الكفر ، وقوله (وعن أيمانهم وعن شمائلهم) الشهوة ، والغضب ، والضرر الناشىء منهما هو حصول الأعمال الشهوانية والغضبية ، وذلك هو المعصية ، ولا شك أن الضرر الحاصل من الكفر لازم ، لأن عقابه دائم . أما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لأن عقابه منقطع ، فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة (عن) تنبيها على أن هذين القسمين فى اللزوم والاتصال دون القسم الأول . والله أعلم بمراده .

قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ «١٨»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : هذ القول من إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال : إنه يدخل فى بدن ابن آدم ويخالطه ، لأنه لو أمكنه ذلك لكان بأن يذكره فى باب المبالغة أحق .

ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ وفيه سؤال : وهو أن هذا من باب الغيب فكيف عرف إبليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه فى اللوح المحفوظ . فقال له على سبيل القطع واليقين . وقال آخرون : إنه قاله على سبيل الظن لأنه كان عازماً على المبالغة فى تزيين الشهوات وتحسين الطيبات ، وعلم أنها أشياء يرغب فيها فغلب على ظنه أنهم يقبلون قوله فيها على سبيل الأكثر والأغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا) والعجب أن إبليس قال للحق سبحانه وتعالى (ولا تجد أكثرهم شاكرين) فقال الحق مايطابق ذلك (وقليل من عبادى الشكور) وفيه وجه آخر . وهو أنه حصل للنفس تسع عشرة قوة ، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسمانية . والطيبات الشهوانية فخمسة منها هى الحواس الظاهرة ، وخمسة أخرى هى الحواس الباطنة . واثنان الشهوة والغضب . وسبعة هى القوى الكامنة ، وهى الجاذبة . والماسكة ، والهاضمة . والدافعة ، والغاذية ، والنامية ، والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهى بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وترغبها فى طلب اللذات البدنية ، وأما العقل فهو قوة واحدة ، وهى التى تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولاشك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكمل من استيلاء القوة الواحدة . لاسيما وتلك القوى التسعة عشر تكون فى أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفاً جدا وهى بعد قوتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الأمر كذلك ، لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قال اخرج منها مذؤماً مدحورا لمن اتبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾

اعلم أن إبليس لما وعد بالافساد الذى ذكره ، خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال (اخرج منها) من الجنة أومن السماء (مذؤما) قال الليث : ذأمت الرجل فهو مذؤم أى محقور والذام الاحتقار ، وقال الفراء : ذأمته إذا عبته يقولون فى المثل لاتعدم الحسناء ذاما . وقال ابن

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ «١٩»

الانبارى المذؤم المذموم قال ابن قتيبة مذؤماً مذموماً بأبلغ الذم قال أمية :

وقال لابليس رب العباد　　أن اخرج دحيراً لعيناً ذؤما

وقوله (مدحوراً) الدحر فى اللغة الطرد والتبعيد ، يقال دحره دخراً ودحوراً إذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى (ويقذفون من كل جانب دحورا) وقال أمية :

وباذنه سجدوا لآدم كلهم　　إلا لعيناً خاطئاً مدحورا

وقوله (لمن تبعك منهم اللام فيه لام القسم ، وجوابه قوله (لأملأن) قال صاحب الكشاف .وى عصمة عن عاصم (لمن تبعك) بكسر اللام بمعنى (لمن تبعك منهم) هذا الوعيد وهو قوله (لأملأن جهنم منكم أجمعين) وقيل : إن لأملأن فى محل الابتداء (ولمن تبعك) خبره قال أبو بكر الانبارى الكناية فى قوله (لمن تبعك منهم) عائد على ولد آدم لأنه حين قال (ولقد خلقناكم) كان لمخاطباً لولد آدم فرجعت الكناية اليهم . قال القاضى : دلت هذه الآية على أن التابع والمتبوع معنيان فى أن جهنم تملأ منهما ثم ان الكافر تبعه ، فكذلك الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق النار ، وجوابه أن المذكور فى الآية أنه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه ، وليس فى الآية أن كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ، ونقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لأن كلهم متابعون لابليس . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل : أحدها أن قوله (اسكن) أمر تعبد أو أمر اباحة واطلاق من حيث أنه لا مشقة فيه . فلا يتعلق به التكليف . وثانيها : أن زوج آدم هو حواء ، ويجب أن نذكر أنه تعالى كيف خلق حواء ، وثالثها : أن تلك الجنة كانت جنة الخلد ، أو جنة من جنان السماء أو جنة من جنان الأرض . ورابعها : أن قوله (فكلا) أمر اباحة لا أمر تكليف . وخامسها : أن قوله (ولا تقربا) نهى تنزيه أو نهى تحريم . وسادسها : أن قوله (هذه الشجرة) المراد شجرة واحدة بالشخص أو النوع . وسابعها : أن تلك الشجرة أى شجرة كانت . وثامنها : أن ذلك الذنب

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ «٢٠» وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ «٢١» فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ «٢٢»

كان صغيرا أو كبيرا . وتاسعها : أنه ما المراد من قوله (فتكونا من الظالمين) وهل يلزم من كونه ظالما بهذا القربان الدخول تحت قوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) . وعاشرها : أن هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام أو بعدها ، فهذه المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها فى سورة البقرة فلا نعيدها ، والذى بقى علينا من هذه الآية حرف واحد ، وهو أنه تعالى قال فى سورة البقرة (وكلا منها رغدا) بالواو ، وقال ههنا (فكلا) بالفاء فما السبب فيه ، وجوابه من وجهين : الأول : أن الواو تفيد الجمع المطلق ، والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب ، فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ، ولا منافاة بين النوع والجنس ، ففى سورة البقرة ذكر الجنس وفى سورة الاعراف ذكر النوع .

قوله تعالى ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووری عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾

يقال : وسوس إذا تكلم كلاما خفيا يكرره ، وبه سمى صوت الحلى وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا . ولولوت المرأة ، وقولنا : وعوع الذئب ، ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ، ولكن موسوس له وموسوس اليه ، وهو الذى يلقى اليه الوسوسة ، ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لأجله ووسوس اليه ألقاها اليه ، وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف وسوس اليه وآدم كان فى الجنة وابليس أخرج منها

والجواب : قال الحسن : كان يوسوس من الأرض إلى السماء والى الجنة بالقوة الفوقية التى جعلها الله تعالى له ، وقال أبو مسلم الأصفهانى : بل كان آدم وابليس فى الجنة لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض ، والذى يقوله بعض الناس من أن ابليس دخل فى جوف الحية ودخلت الحية فى الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة ، وقال آخرون : إن آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة ، وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها ، فيقرب . فيقرب أحدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك

﴿السؤال الثانى﴾ أن آدم عليه السلام كان يعرف مابينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله .

والجواب : لا يبعد أن يقال إن ابليس لقى آدم مرارا كثيرة ورغبه فى أكل الشجرة بطرق كثيرة فلأجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه أثر كلامه فى آدم عليه السلام .

﴿السؤال الثالث﴾ لم قال (فوسوس لهما الشيطان)

والجواب : معنى وسوس له أى فعل الوسوسة لأجله والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ليبدى لهما﴾ فى هذا اللام قولان : أحدهما : أنه لام العاقبة كما فى قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ، ولم يعلم أنهما ان أكلا من الشجرة بدت عوراتها ، وانما كان قصده أن يحملهما على المعصية فقط . الثانى : لا يبعد أيضا أن يقال : إنه لام الغرض ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه ، والمعنى : أن غرضه من القاء تلك الوسوسة إلى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه . والثانى : لعله رأى فى اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته ، وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة ، فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض ، وقوله (ما ووری عنهما من سوآتهما) فيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ ماووری مأخوذ من المواراة يقال واريته أى سترته . قال تعالى يوارى سوأة أخيه . وقال النبى صلى الله عليه وسلم لعلى لما أخبره بوفاة أبيه «اذهب فواره»

﴿البحث الثانى﴾ السوأة فرج الرجل والمرأة ، وذلك لأن ظهوره يسوء الانسان . قال ابن عباس رضى الله عنهما كأنهما قد ألبسا ثوبا يستر عورتهما ، فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما)

﴿البحث الثالث﴾ دلت هذه الآية على أن كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا

فى الطباع مستقبحا فى العقول وقوله (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء ، ويمكن أيضاً أن يكون وسوسة أوقعها فى قلوبهما ، والأمران مرويان إلا أن الاغاب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) ومعنى الكلام ان إبليس قال لهما فى الوسوسة إلا أن تكونا ملكين وأراد به أن تكونا بمنزلة الملائكة إن أكلتما منها أو تكونا من الخالدين ان أكلتما ، فرغبهما بأن أوهمهما ان من أكلها صار كذلك وانه تعالى إنما نهاهما عنها لكى لايكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا ، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف أطمع إبليس آدم فى أن يكون ملكا عند الأكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله . والجواب : من وجوه : الأول : أن هذا المعنى أحد ما يدل على أن الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الأرض . أما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسى والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم ، ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا . وثانيها : نقل الواحدى عن بعضهم أنه قال : إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلى يوم القيامة ، ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس أن يصير مثل الملك فى البقاء ، وأقول : هذا الجواب ضعيف ، لأن على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله (إلا أن تكونا ملكين) وبين قوله (أو تكونا من الخالدين)

﴿والوجه الثانى﴾ قال الواحدى : كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول : ماطمعا فى أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين ، وانما أتاهما الملعون من جهة الملك ، ويدل على هذا قوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) وأقول هذا الجواب أيضا ضعيف ، وبيانه من وجهين : الأول : هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة : فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة . أولا يقول ذلك ؟ والأول باطل ، لأن تلك القراءة قراءة متواترة ، فكيف يمكن الطعن فيها ، وأما الثانى : فعلى هذا التقدير الأشكال باق . لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع فى أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال .

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له فى أن يسكن الجنة ، وأن يأكل منها رغداً كيف شاء وأراد ، ولامزيد فى الملك على هذه الدرجة .

﴿السؤال الثانى﴾ هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة . والجواب من وجوه : الأول : انا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك

لأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ماكان من الأنبياء ، وعلى هذا التقدير فزال الأستدلال . والثانى: ان بتقدير «أن» تكون هذه الواقعة وقعت فى زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب فى أن يصير من الملائكة فى القدرة والقوة والشدة أو فى خلقة الذات بأن يصير جوهرا نورانيا ، وفى أن يصير من سكان العرش والكرسى ، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال

﴿السؤال الثالث﴾ نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن فى قوله إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وفى قوله وقاسمهما قال عمر وقلت للحسن : فهل صدقاه فى ذلك . فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال : انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير : أن يصدقا إبليس فى ذلك القول .

والجواب : ذكروا فى تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق إبليس فى الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة ، وانه كفر. ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ وبيانه من وجهين : الأول : ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام ، وعلى هذا الوجه يندفع ماذكروه .

﴿الوجه الثانى﴾ هب ان الخلود مفسر بالدوام ، إلا انا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميته ، علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى مابين فى وقت آدم عليه السلام انه يميت الخلق ، ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعى كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء ، فلهذا السبب رغب فيه ، وعلى هــذا التقدير : فالتكفير غير لازم .

﴿السؤال الرابع﴾ ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما ، فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعا ؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال ؟ أو ينكرون هذا الظن أيضا .

والجواب : أن المحققين أنكروا حصول هـذا التصديق قطعا وظنا . بل الصواب أنهما إنما أقدما على الأكل لغلبة الشهوة ، لا أنهما صدقاه علما أو ظناً كما نجـد أنفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير مانشتهيه ، وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال .

﴿السؤال الخامس﴾ قوله (إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) هذا الترغيب والتطميع وقع فى مجموع الأمرين أو فى أحدهما .

والجواب : قال بعضهم : الترغيب كان فى مجموع الأمرين ، لأنه أدخل فى الترغيب . وقيل : بل هو على ظاهره على طريقة التخيير .

ثم قال تعالى ﴿وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين﴾ أى وأقسم لهما إنى لكما لمن الناصحين .

فان قيل : المقاسمة أن تقسم لصاحبك ويقسم لك . تقول : قاسمت فلاناً أى حالفته ، وتقاسما تحالفا ومنه قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله).

قلنا : فيه وجوه : الأول : التقدير أنه قال : أقسم لكما إنى لكما لمن الناصحين . وقالا له : أتقسم بالله إنك لمن الناصحين ؟ فجعل ذلك مقاسمة بينهم . والثانى : أقسم لهما بالنصيحة ، وأقسما له بقبولها . الثالث : أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة ، لأنه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم .

إذا عرفت هذا فنقول : قال قتادة : حلف لهما بالله حتى خدعهما ، وقد يخدع المؤمن بالله ، وقوله (إنى لكما لمن الناصحين) أى قال إبليس : إنى خلقت قبلكما ، وأنا أعلم أحوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولى أرشدكما .

ثم قال تعالى ﴿فدلاهما بغرور﴾ وذكر أبو منصور الأزهرى لهذه الكلمة أصلين : أحدهما : أصل الرجل العطشان يدلى رجليه فى البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء ، فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه . فيقال : دلاه اذا أطمعه . الثانى (فدلاهما بغرور) أى أجرأهما إبليس على أكل الشجرة بغرور ، والأصل فيه دللهما من الدل ، والدالة وهى الجرأة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس (فدلاهما بغرور) أى غرهما باليمين ، وكان آدم يظن أن أحداً لا يحلف بالله كاذبا . وعن ابن عمر رضى الله عنه : أنه كان اذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة أعتقه ، فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق . فقيل له : إنهم يخدعونك ، فقال : من خدعنا بالله انخدعنا له .

ثم قال تعالى ﴿فلما ذاقا الشجرة بدت﴾ وذلك يدل على أنهما تناولا اليسير قصدا إلى معرفة طعمه ، ولولا أنه تعالى ذكر فى آية أخرى أنهما أكلا منها ، لكان ما فى هذه الآية لا يدل على الأكل ، لأن الذائق قد يكون ذائقا من دون أكل .

ثم قال تعالى ﴿بدت لهما سوآتهما﴾ أى ظهرت عوراتهما ، وزال النور عنهما (وطفقا يخصفان) قال الزجاج : معنى طفق : أخذ فى الفعل (يخصفان) أى يجعلان ورقة على ورقة . ومنه قيل للذى يرقع النعل خصاف ، وفيه دليل على أن كشف العورة قبيح من لدن آدم ، ألا ترى أنهما كيف بادرا إلى الستر لما تقرر فى عقلهما من قبح كشف العورة (وناداهما ربهما) قال عطاء : بلغنى أن الله ناداهما أفرارا منى يا آدم . قال بل حياء منك يارب ماظننت أن أحدا يقسم باسمك كاذبا ، ثم ناداه ربه أما خلقتك بيدى ، أما نفخت فيك من روحى ، أما أسجدت لك ملائكتى ، أما أسكنتك فى جنتى فى جوارى !

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٢٣» قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ «٢٤» قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ «٢٥» يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «٢٦»

ثم قال ﴿وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ قال ابن عباس : بين العداوة حيث أبى السجود وقال (لأقعدن لهم صراطك المستقيم)

قوله تعالى ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾

اعلم أن هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة ، وقد ذكرنا هناك أن هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلام ، إلا أنا نقول : هذا الذنب إنما صدر عنه قبل النبوة . وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

قوله تعالى ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾

اعلم أن هذا الذى تقدم ذكره هو آدم ، وحواء ، وإبليس ، واذا كان كذلك فقوله (اهبطوا) يجب أن يتناول هؤلاء الثلاثة (بعضكم لبعض عدو) يعنى العداوة ثابتة بين الجن والانس لاتزول البتة . وقوله (فيها تحيون) الكناية عائدة إلى الأرض فى قوله (ولكم فى الأرض) والمراد فى الأرض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون إلى البعث والقيامة . قرأ حمزة والكسائى (تخرجون) بفتح التاء وضم الراء ، وكذلك فى الروم والزخرف والجاثية ، وقرأ ابن عامر ههنا ، وفى الزخرف بفتح التاء ، وفى الروم والجاثية بضم التاء ، والباقون جميع ذلك بضم التاء .

قوله تعالى ﴿يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾

فى نظم الآية وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى لما بين أنه أمر آدم وحواء بالهبوط إلى الأرض ، وجعل الأرض لهما مستقرا بين بعده أنه تعالى أنزل كل مايحتاجون اليه فى الدين والدنيا ، ومن جملتها اللباس الذى يحتاج اليه فى الدين والدنيا .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما ذكر واقعة آدم فى انكشاف العورة أنه كان يخصف الورق عليها ، أتبعه بأن بين أنه خلق اللباس للخلق ليستروا بها عورتهم ، ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب أنه أقدرهم على التستر .

فان قيل : مامعنى إنزال اللباس ؟

قلنا : إنه تعالى أنزل المطر ، وبالمطر تتكون الأشياء التى منها يحصل اللباس ، فصار كأنه تعالى أنزل اللباس ، وتحقيق القول أن الأشياء التى تحدث فى الأرض لما كانت معلقة بالأمور النازلة من السماء صار كأنه تعالى أنزلها من السماء . ومنه قوله تعالى (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) وقوله (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وأما قوله (وريشا) ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ الريش لباس الزينة ، استعير من ريش الطير لأنه لباسه وزينته ، أى أنزلنا عليكم لباسين : لباسا يوارى سوآتكم ، ولباسا يزينكم ، لأن الزينة غرض صحيح كما قال (لتركبوها وزينة) وقال (ولكم فيها جمال)

﴿البحث الثانى﴾ روى عن عاصم رواية غير مشهورة (ورياشا) وهو مروى أيضا عن عثمان رضى الله عنه ، والباقون (وريشا) واختلفوا فى الفرق بين الريش والرياش فقيل : رياش جمع ريش ، كذياب وذيب ، وقداح وقدح ، وشعاب وشعب . وقيل : هما واحد ، كلباس ولبس وجلال وجل ، روى ثعلب عن ابن الأعرابى قال : كل شىء يعيش به الانسان من متاع أو مال أو مأكول فهو ريش ورياش ، وقال ابن السكيت : الرياش مختص بالثياب والأثاث ، والريش قد يطلق على سائر الأموال وقوله تعالى (ولباس التقوى) فيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قرأ نافع وابن عامر والكسائى (ولباس) بالنصب عطفاً على قوله (لباسا) والعامل فيه أنزلنا وعلى هذا التقدير فقوله (ذلك) مبتدأ وقوله (خير) خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله (ولباس التقوى) مبتدأ وقوله (ذلك) صفة أو بدل أو عطف بيان وقوله خير خبر لقوله (ولباس التقوى) ومعنى قولنا صفة أن قوله (ذلك) أشير به إلى اللباس كأنه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير .

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى تفسير قوله (ولباس التقوى) والضابط فيه أن منهم من حمله على

يَابَنِى آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «٢٧»

نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره ،

﴿أما القول الأول﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد أن اللباس الذى أنزله الله تعالى ليوارى سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعرى وخلع الثياب فى الطواف بالبيت فجرى هذا فى التكرير مجرى قول القائل : قد عرفتك الصدق فى أبواب البر ، والصدق خير لك من غيره . فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى . وثانيها : أن المراد من لباس التقوى مايلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به فى الحروب . وثالثها : المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لأجل إقامة الصلوات .

﴿والقول الثانى﴾ أن يحمل قوله (ولباس التقوى) على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدى وابن جريج : لباس التقوى الايمان . وقال ابن عباس : لباس التقوى العمل الصالح ، وقيل هو السمت الحسن ، وقيل هو العفاف والتوحيد ، لأن المؤمن لاتبدو عورته وإن كان عارياً من الثياب. والفاجر لاتزال عورته مكشوفة وإن كان كاسيا ، وقال معبد هو الحياء . وقيل هو مايظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح ، وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذى يفيد التقوى ، ليس إلا هذه الأشياء أما قوله (ذلك خير) قال أبو على الفارسى : معنى الآية (ولباس التقوى خير) لصاحبه إذا أخذ به ، وأقرب له إلى الله تعالى مما خلق من اللباس والرياش الذى يتجمل به . قال : وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع فى قوله (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وقوله (ذلك من آيات الله) معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعنى إنزال اللباس عليهم (لعلهم يذكرون) فيعرفون عظيم النعمة فيه .

قوله سبحانه وتعالى ﴿يابنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء الذين لايؤمنون﴾

اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها ، فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال (يابني آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) وذلك لأن الشيطان لما بلغ أثر كيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبأن يقدر على أمثال هذه المضار في حق بني آدم أولى . فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم بالاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال (لا يفتننكم الشيطان) فيترتب عليه أن لاتدخلوا الجنة كما فتن أبويكم ، فترتب عليه خروجهما منها وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش . ثم أتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان .

﴿البحث الأول﴾ قال الكعبي : هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصي إلى الشيطان وذلك يدل على أنه تعالى بريء منها . فيقال له لم قلتم أن كون هذا العمل منسوباً إلى الشيطان يمنع من كونه منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولم لايجوز أن يقال إنه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل ، كان منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولما أجرى عادته بأنه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان ، وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر ، كان منسوباً إلى الشيطان .

﴿البحث الثاني﴾ ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة ، عقوبة لهما على تلك الزلة ، وظاهر قوله (إني جاعلك في الأرض خليفة) يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود . فكيف الجمع بين الوجهين ؟

وجوابه : أنه ربما قيل حصل لمجموع الأمرين . والله أعلم .

ثم قال ﴿ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (ينزع عنهما لباسهما) حال ، أي أخرجهما نازعاً لباسهما وأضاف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يتول ذلك لأنه كان بسبب منه ، فأسند اليه كما تقول أنت فعلت هذا؟ لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب ، وإن لم يباشره ، وكذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أسند اليه .

﴿البحث الثاني﴾ اللام في قوله (ليريهما) لام العاقبة كما ذكرنا في قوله (ليبدي لهما) قال ابن عباس رضي الله عنهما : يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم .

﴿البحث الثالث﴾ اختلفوا في اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم إنه النور ، وبعضهم التقى ، وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود

من هـذا الكلام ، تأكيد التحذير لبنى آدم ، لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان فى حق آدم مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ؟ ثم أكد تعالى هذا التحذير بقوله (إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (إنه يراكم) يعنى إبليس (هو وقبيله) أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله (اسكن أنت وزوجك الجنة)

﴿البحث الثانى﴾ قال أبو عبيدة عن أبى زيد «القبيل» الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى ، وجمعه قبل . والقبيلة: بنو أب واحد . وقال ابن قتيبة ، قبيله أصحابه وجنده ، وقال الليث (هو وقبيله) أى هو ومن كان من نسله .

﴿البحث الثالث﴾ قال أصحابنا : إنهم يرون الانس لأنه تعالى خلق فى عيونهم إدراكا والانس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الادراك فى عيون الانس ، وقالت المعتزلة : الوجه فى أن الانس لا يرون الجن ، رقة أجسام الجن ولطافتها . والوجه فى رؤية الجن للانس ، كثافة أجسام الانس ، والوجه فى أن يرى بعض الجن بعضا ، أن الله تعالى يقوى شعاع أبصار الجن ويزيد فيه ، ولو زاد الله فى قوة أبصارنا لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ، ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ، فعلى هـذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة إما على زيادة كثافة أجسام الجن ، أو على زيادة قوة أبصار الانس .

﴿البحث الرابع﴾ قوله تعالى (من حيث لا ترونهم) يدل على أن الانس لا يرون الجن لأن قوله (من حيث لا ترونهم) يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص ، قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأى صورة شاؤا وأرادوا ، لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس، فلعل هذا الذى أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدى أو زوجتى جنى صور نفسه بصورة ولدى أو زوجتى وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص ، وأيضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وإزالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس ، فلم لا يفعلون ذلك فى حق أكثر البشر ؟ وفى حق العلماء والأفاضل والزهاد ، لأن هـذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى ، ولما لم يوجد شىء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه . ويتأكد هـذا بقوله (ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) قال مجاهد : قال إبليس اعطينا أربع خصال : نرى ولا نرى ، ونخرج من تحت الثرى ، ويعود شيخنا فتى .

ثم قال تعالى ﴿إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون﴾ فقد احتج أصحابنا بهذا النص على

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٢٨»

أنه تعالى هو الذى سلط الشيطان الرجيم عليهم حتى أضلهم وأغواهم ، قال الزجاج : ويتأكد هذا النص بقوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) قال القاضى : معنى قوله (جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) هو أنا حكمنا بأن الشيطان ولى لمن لا يؤمن ، قال ومعنى قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) هو انا خلينا بينهم وبينهم ، كما يقال فيمن يربط الكلب فى داره ولا يمنعه من التوثب على الداخل ؛ إنه أرسل عليه كلبه .

والجواب : أن القائل إذا قال : ان فلانا جعل هذا الثوب أبيض أو أسود ، لم يفهم منه أنه حكم به ، بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه ، فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم ، وأيضا فهب أنه تعالى حكم بذلك ، لكن مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال ، فالمفضى إلى المحال محال ، فكون العبد قادرا على خلاف ذلك ، وجب أن يكون محالا . وأما قوله ان قوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) أى خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضا ، ألا ترى أن أهل السوق يؤذى بعضهم بعضا ، ويشتم بعضهم بعضا ، ثم ان زيدا وعمرا إذا لم يمنع بعضهم عن البعض . لا يقال انه أرسل بعضهم على البعض ، بل لفظ الارسال إنما يصدق إذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته ، فكذا ههنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون﴾

اعلم أن فى الناس من حمل الفحشاء على ماكانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما ، وفيهم من حمله على أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء ، والأولى أن يحكم بالتعميم ، والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة ، فيدخل فيه جميع الكبائر ، واعلم أنه ليس المراد منه أن القوم كانوا يسلمون كون تلك الأفعال فواحش . ثم كانوا يزعمون أن الله أمرهم بها ، فان ذلك لا يقوله عاقل . بل المراد أن تلك الأشياء كانت فى أنفسها فواحش ، والقوم كانوا يعتقدون أنها طاعات ، وان الله أمرهم بها ، ثم انه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا يحتجون على إقدامهم على تلك الفواحش بأمرين .

أحدهما : انا وجدنا عليها آباءنا . والثانى : أن الله أمرنا بها

﴿أما الحجة الأولى﴾ فما ذكر الله عنها جوابا ، لأنها إشارة إلى محض التقليد ، وقد تقرر فى عقل كل أحد أنه طريقة فاسدة ، لأن التقليد حاصل فى الاديان المتناقضة ، فلو كان التقليد طريقا حقا للزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم أنه باطل ، ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل أحد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولهم (والله أمرنا بها) فقد أجاب عنه بقوله تعالى (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) والمعنى أنه ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة ، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها ؟ وأقول للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائد اليه ، ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه ، لأن قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفا فى نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به ، وهذا يقتضى أن يكون كونه فى نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الأمر والنهى به ، وذلك يفيد المطلوب .

وجوابه : يحتمل أنه لما ثبت بالاستقراء أنه تعالى لا يأمر إلا بما يكون مصلحة للعباد ، ولا ينهى إلا عما يكون مفسدة لهم ، فقدصح هذا التعليل لهذا المعنى . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿أتقولون على الله مالا تعلمون﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ المراد منه أن يقال : انكم تقولون إن الله أمركم بهذه الأفعال المخصوصة فعلمكم بأن الله أمركم بها حصل لأنكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة ، أو عرفتم ذلك بطريق الوحى إلى الأنبياء ؟

﴿أما الأول﴾ فعلوم الفساد بالضرورة .

﴿وأما الثانى﴾ فباطل على قولكم ، لأنكم تنكرون نبوة الأنبياء على الاطلاق ، لأن هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش ، وهم كانوا ينكرون أصل النبوة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا طريق لهم إلى تحصيل العلم بأحكام الله تعالى ، فكان قولهم ان الله أمرنا بها قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما . وانه باطل

﴿البحث الثانى﴾ نفاة القياس قالوا : الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم ، ومالا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى فى معرض الذم والسخرية (أتقولون على الله مالا تعلمون) وجواب مثبتى القياس عن أمثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا . والله أعلم .

قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ «٢٩» فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ «٣٠»

قوله تعالى ﴿قل أمر ربى بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أمر الأمر بالفحشاء بين تعالى أنه يأمر بالقسط والعدل ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أمر ربى بالقسط) يدل على أن الشيء يكون فى نفسه قسطا لوجوه عائدة اليه فى ذاته ، ثم أنه تعالى يأمر به لكونه كذلك فى نفسه ، وذلك يدل أيضا على أن الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه ، وجوابه ماسبق ذكره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال عطاء ، والسدى (بالقسط) بالعدل وبما ظهر فى المعقول كونه حسنا صواباً . وقال ابن عباس : هو قول لا اله إلا الله ، والدليل عليه قوله (شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) وذلك القسط ليس إلا الشهادة أن لا إله إلا الله . فثبت أن القسط ليس إلا قول لا إله إلا الله .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى أمر فى هذه الآية بثلاثة أشياء . أولها : أنه أمر بالقسط ، وهو قول : لا إله إلا الله . وهو يشتمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه ، ثم على معرفة أنه واحد لاشريك له . وثانيها : أنه أمر بالصلاة وهو قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ انه لقائل أن يقول (أمر ربى بالقسط) خبر وقوله (وأقيموا وجوهكم) أمر وعطف الأمر على الخبر لايجوز . وجوابه التقدير : قل أمر ربى بالقسط . وقل : أقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين .

﴿البحث الثانى﴾ فى الآية قولان : أحدهما : المراد بقوله (أقيموا) هو استقبال القبلة . والثانى : أن المراد هو الأخلاص ، والسبب فى ذكر هذين القولين ، أن إقامة الوجه فى العبادة قد

تكون باستقبال القبلة ، وقد تكون بالاخلاص فى تلك العبادة ، والأقرب هو الأول ، لأن الاخلاص مذكور من بعد ، ولو حملناه على معنى الاخلاص ، صار كأنه قال : وأخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين ، وذلك لا يستقيم .

فان قيل : يستقيم ذلك ، إذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط .

قلنا : لما أمكن رجوعه اليهما جميعا ، لم يجز قصره على أحدهما ، خصوصا مع قوله (مخلصين له الدين) فانه يعم كل مايسمى دينا .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (عند كل مسجد) اختلفوا فى أن المراد منه زمان الصلاة أو مكانه والأقرب هو الأول ، لأنه الموضع الذى يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة ، فكأنه تعالى بين لنا أن لانعتبر الأماكن ، بل نعتبر القبلة ، فكان المعنى : وجهوا وجوهكم حيثما كنتم فى الصلاة إلى الكعبة وقال ابن عباس : المراد إذا حضرت الصلاة وأنتم عند مسجد فصلوا فيه ، ولا يقولن أحدكم ، لاأصلى إلا فى مسجد قومى .

ولقائل أن يقول : حمل لفظ الآية على هذا بعيد ، لأن لفظ الآية يدل على وجوب إقامة الوجه فى كل مسجد ، ولايدل على أنه لايجوز له العدول من مسجد إلى مسجد .

وأما قوله ﴿وادعوه مخلصين له الدين﴾ فاعلم انه تعالى لما أمر فى الآية الأولى بالتوجه إلى القبلة ، أمر بعده بالدعاء ، والأظهر عندى أن المراد به أعمال الصلاة ، وسماها دعاء ، لأن الصلاة فى أصل اللغة عبارة عن الدعاء ، ولأن أشرف أجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر ، وبين أنه يجب أن يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم قال تعالى (كما بدأكم تعودون) وفيه قولان :

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس : (كما بدأكم) خلقكم مؤمنا أوكافرا (تعودون) فبعث المؤمن مؤمنا ، والكافر كافرا ، فان من خلقه الله فى أول الأمر للشقاوة ، أعمله بعمل أهل الشقاوة ، وكانت عاقبته الشقاوة ، وان خلقه للسعادة أعمله بعمل أهل السعادة ، وكانت عاقبته السعادة .

﴿والقول الثانى﴾ قال الحسن ومجاهد (كما بدأكم) خلقكم فى الدنيا ولم تكونوا شيئاً ، كذلك تعودون أحياء ، فالقائلون بالقول الأول : احتجوا على صحته بأنه تعالى ذكر عقيبه قوله (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) وهذا يجرى مجرى التفسير لقوله (كما بدأكم تعودون) وذلك يوجب ماقلناه . قال القاضى : هذا القول باطل ، لأن أحدا لايقول إنه تعالى بدأنا مؤمنين أو كافرين ، لأنه لابد فى الايمان والكفر أن يكون طارئا وهذا السؤال ضعيف ، لأن جوابه أن

يقال : كما بدأكم بالايمان ، والكفر ، والسعادة ، والشقاوة ، فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة .
واعلم انه تعالى أمر فى الآية أولا بكلمة «القسط» وهى كلمة لا إله إلا الله ، ثم أمر بالصلاة ثانيا ، ثم بين أن الفائدة فى الاتيان بهذه الأعمال ، انما تظهر فى الدار الآخرة ، ونظيره قوله تعالى فى «طه» لموسى عليه السلام (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى إن الساعة آتية أكاد أخفيها)

ثم قال تعالى ﴿فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله تعالى . قالت المعتزلة : المراد فريقا هدى إلى الجنة والثواب ، وفريقا حق عليهم الضلالة ، أى العذاب والصرف عن طريق الثواب . قال القاضى : لأن هذا هو الذى يحق عليهم دون غيرهم ، إذ العبد لا يستحق ، لأن يضل عن الدين ، إذ لو استحق ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه باضلالهم عن الدين ، كما أمرهم بأقامة الحدود المستحقة ، وفى ذلك زوال الثقة بالنبوات .

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أن قوله (فريقا هدى) اشارة إلى الماضى وعلى التأويل الذى يذكرونه يصير المعنى إلى انه تعالى سيهديهم فى المستقبل ، ولو كان المراد أنه تعالى حكم فى الماضى بأنه سيهديهم إلى الجنة ، كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة ، لأنا بينا بالدلائل العقلية القاطعة أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . والثانى : نقول هب أن المراد من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك ، إلا أنه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره ، وإلا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا ، والكذب على الله محال ، والمفضى إلى المحال محال ، فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا ، وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه . والله أعلم .

﴿البحث الثانى﴾ انتصاب قوله (وفريقا حق عليهم الضلالة) بفعل يفسره مابعده ، كأنه قيل : وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ، ثم بين تعالى أن الذى لأجله حقت على هذه الفرقة الضلالة ، هو أنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله فقبلوا مادعوهم اليه ، ولم يتأملوا فى التمييز بين الحق والباطل

فان قيل : كيف يستقيم هذا التفصيل مع قولكم ، بأن الهدى والضلال انما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء . فنقول : عندنا بمجموع القدرة ، والداعى يوجب الفعل ، والداعية التى دعتهم إلى ذلك الفعل ، هى : أنهم اتخذوا الشيطان أولياء من دون الله .

ثم قال تعالى ﴿ويحسبون أنهم مهتدون﴾ قال ابن عباس : يريد ما بين لهم عمرو بن لحي ، وهذا بعيد

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «٣١» قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٣٢»

بل هو محمول على عمومه ، فكل من شرع فى باطل ، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقا ، أولم يحسب ذلك ، وهذا الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لايكفى فى صحة الدين ، بل لابد فيه من الجزم والقطع واليقين ، لأنه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين ، ولولا أن هذا الحسبان مذموم ، وإلا لما ذمهم بذلك . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لايحب المسرفين قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾

اعلم ان الله تعالى لما أمر بالقسط فى الآية الأولى ، وكان من جملة القسط أمر اللباس وأمر المأكول والمشروب . لاجرم أتبعه بذكرهما ، وأيضا لما أمر باقامة الصلاة فى قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة . لاجرم أتبعه بذكر اللباس وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : ان أهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة . الرجال بالنهار ، والنساء بالليل، وكانوا إذا وصلوا إلى مسجدمنى ، طرحوا ثيابهم وأتوا المسجد عراة . وقالوا : لانطوف فى ثياب أصبنا فيها الذنوب ، ومنهم من يقول : نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب ، وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها ، لتستتر به عن الحمس ، وهم قريش ، فانهم كانوا لايفعلون ذلك ، وكانوا يصلون فى ثيابهم ، ولا يأكلون من الطعام الاقوتا ، ولا يأكلون دسما ، فقال المسلمون : يارسول الله فنحن أحق أن نفعل ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، أى «البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا»

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الزينة لبس الثياب ، والدليل عليه . قوله تعالى (ولا يبدين زينتهن)

يعنى الثياب ، وأيضاً فالزينة لاتحصل إلا بالستر التام للعورات ، ولذلك صار التزيين بأجود الثياب فى الجمع والاعياد سنة ، وأيضاً أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا) فبين أن اللباس الذى يوارى السوأة من قبيل الرياش والزينة ، ثم انه تعالى أمر بأخذ الزينة فى هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذى تقدم ذكره فى تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة ، وأيضاً فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذى يستر العورة ، وأيضاً فقوله (خذوا زينتكم) أمر . والأمر للوجوب ، فثبت أن أخذ الزينة واجب ، وكل ماسوى اللبس فغير واجب ، فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند إقامة كل صلاة ، وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ انه تعالى عطف عليه قوله (وكلوا واشربوا) ولا شك ان ذلك أمر إباحة فوجب أن يكون قوله (خذوا زينتكم) أمر إباحة أيضاً .

وجوابه : أنه لايلزم من ترك الظاهر فى المعطوف تركه فى المعطوف عليه ، وأيضاً فالأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضاً فى الحكم .

﴿السؤال الثانى﴾ أن هذه الآية نزلت فى المنع من الطواف حال العرى .

والجواب : أنا بينا فى أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ ، لابخصوص السبب .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم عند كل مسجد) يقتضى وجوب اللبس التام عند كل صلاة لأن اللبس التام هو الزينة . ترك العمل به فى القدر الذى لايجب ستره من الأعضاء ، اجماعاً ، فبقى الباقى داخلا تحت اللفظ ، وإذا ثبت أن ستر العورة واجب فى الصلاة ، وجب أن تفسد الصلاة عند تركه ، لأن تركه يوجب ترك المأمور به ، وترك المأمور به معصية ، والمعصية توجب العقاب على ماشرحنا هذه الطريقة فى الأصول .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى مسألة إزالة النجاسة بماء الورد . فقالوا : أمرنا بالصلاة فى قوله (أقيموا الصلاة) والصلاة عبارة عن الدعاء ، وقد أتى بها ، والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة ، فمقتضى هذا الدليل أن لاتتوقف صحة الصلاة على ستر العورة ، إلا انا أوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذ الزينة ، فوجب أن يكون كافيا

فى صحة الصلاة .

وجوابنا : أن الألف واللام فى قوله (أقيموا الصلاة) ينصرفان إلى المعهود السابق ، وذلك هو عمل الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم قلتم ان الرسول عليه الصلاة والسلام صلى فى الثوب المغسول بماء الورد ؟ والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وكلوا واشربوا﴾ فاعلم أنا ذكرنا ان أهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام فى أيام حجهم إلا القليل ، وكانوا لا يأكلون الدسم ، يعظمون بذلك حجهم ، فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقه .

﴿والقول الثانى﴾ انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم عليهم شيئا مما فى بطون الانعام فحرم عليهم البحيرة والسائبة ، فانزل الله تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم فى هذا الباب .

واعلم أن قوله (وكلوا واشربوا) مطلق يتناول الأوقات والأحوال ، ويتناول جميع المطعومات والمشروبات ، فوجب أن يكون الأصل فيها هو الحل فى كل الأوقات ، وفى كل المطعومات والمشروبات إلا ماخصه الدليل المنفصل ، والعقل أيضا مؤكد له ، لأن الأصل فى المنافع الحل والاباحة .

وأما قوله تعالى ﴿ولا تسرفوا﴾ ففيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أن يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى إلى الحرام ، ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى بكر الاصم : ان المراد من الاسراف ، قولهم بتحريم البحيرة والسائبة ، فانهم أخرجوها عن ملكهم ، وتركوا الانتفاع بها ، وأيضا انهم حرموا على أنفسهم فى وقت الحج أيضا أشياء أحلها الله تعالى لهم ، وذلك إسراف .

واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار ، مما لا ينبغى أولى من حمله على المنع مما لا يجوز وينبغى .

ثم قال تعالى ﴿انه لا يحب المسرفين﴾ وهذا نهاية التهديد ، لأن كل من لا يحبه الله تعالى بقى محروماً عن الثواب ، لأن معنى محبة الله تعالى العبد إيصاله الثواب اليه ، فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ، ومتى لم يحصل الثواب ، فقد حصل العقاب ، لانعقاد الاجماع على أنه ليس فى الوجود مكلف ، لا يثاب ولا يعاقب .

ثم قال تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن هذه الآية ظاهرها استفهام ، إلا أن المراد منه تقرير الانكار ، والمبالغة فى تقرير ذلك الانكار ، وفى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ أن المراد من الزينة فى هـذه الآية اللباس الذى تستر به العورة ، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما ، وكثير من المفسرين .

﴿والقول الثانى﴾ أنه يتناول جميع أنواع الزينـة ، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين ، ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ، ويدخل تحتها المركوب ، ويدخل تحتها أيضاً أنواع الحلى ، لأن كل ذلك زينـة ، ولولا النص الوارد فى تحريم الذهب والفضة والابريسم على الرجال لـكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ، ويدخل تحت الطيبات من الرزق ، كل مايستلذ ويشتهى من أنواع المأكولات والمشروبات ، ويدخل أيضاً تحته التمتع بالنساء وبالطيب . وروى عن عثمان ابن مظعون : أنه أتى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقال : غلبنى حديث النفس ، عزمت على أن أختصى ، فقال «مهلا ياعثمان إن خصاء أمتى الصيام» قال : فان نفسى تحدثنى بالترهب . قال «إن ترهب أمتى القعود فى المساجد لانتظار الصلاة فقال : تحدثنى نفسى بالسياحة . فقال «سياحة أمتى الغزو والحج والعمرة» فقال : إن نفسى تحدثنى أن أخرج مما أملك ، فقال «الأولى أن تـكفى نفسك وعيالك وأن ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه أفضل من ذلك» فقال : إن نفسى تحدثنى أن أطلق خولة فقال «إن الهجرة فى أمتى هجرة ماحرم الله» قال : فان نفسى تحدثنى أن لاأغشاها . قال «إن المسلم إذا غشى أهله أوماملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولداً كان له وصيف فى الجنة وإذا كان له ولد مات قبله أو بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيامة وإن مات قبل أن يبلغ الحنث كان له شفيعاً ورحمة يوم القيامة» قال : فان نفسى تحدثنى أن لا آكل اللحم قال «مهلا إنى آكل اللحم إذا وجدته ولو سألت الله أن يطعمنيه كل يوم فعله» قال : فان نفسى تحدثنى أن لاأمس الطيب . قال «مهلا فان جبريل أمرنى بالطيب غباً وقال لاتتركه يوم الجمعة» ثم قال «ياعثمان لاترغب عن سنتى فان من رغب عن سنتى ومات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضى»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أن هذه الشريعة الكاملة تدل على أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون فيه ، إلا ماخصه الدليل ، فلهذا السبب أدخلنا الكل تحت قوله (قل من حرم زينة الله)

﴿المسألة الثانيـة﴾ مقتضى هـذه الآية أن كل ماتزين الانسان به ، وجب أن يكون حلالا ، وكذلك كل مايستطاب وجب أن يكون حلالا ، فهذه الآية تقتضى حل كل المنافع ، وهذا أصل معتبر فى كل الشريعة ، لأن كل واقعة تقع ، فاما أن يكون النفع فيها خالصاً ، أو راجحاً أو الضرر يكون

خالصاً أو راجحاً ، أو يتساوى الضرر والنفع ، أو يرتفعا . أما القسمان الأخيران ، وهو أن يتعادل الضرر والنفع . أولم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين ، وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان ، وان كان النفع خالصا ، وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية ، وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ، ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا ، فيلتحق بالقسم الذى يكون النفع فيه خالصا ، وان كان الضرر خالصا ، كان تركه خالص النفع ، فيلتحق بالقسم المتقدم ، وان كان الضرر راجحا بقى القدر الزائد ضررا خالصا ، فكان تركه نفعا خالصا ، فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التى لا نهاية لها فى الحل والحرمة ، ثم ان وجدنا نصا خالصا فى الواقعة ، قضينا فى النفع بالحل ، وفى الضرر بالحرمة ، وبهذا الطريق صار جميع الأحكام التى لانهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس . فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس ، لكان حكم ذلك القياس . إما أن يكون موافقا لحكم هذا النص العام ، وحينئذ يكون ضائعا ، لأن هذا النص مستقل به . وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص ، فيكون مردودا لأن العمل بالنص أولى من العمل بالقياس . قالوا : وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل أحكام الشريعة ، ولا حاجة معه إلى طريق آخر ، فهذا تقرير قول من يقول : القرآن واف ببيان جميع الوقائع . والله أعلم ،

وأما قوله تعالى ﴿قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ تفسير الآية هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا غير خالصة لهم ، لأن المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة ، لا يشركهم فيها أحد .

فان قيل : هلا قيل للذين آمنوا ولغيرهم ؟

قلنا : فهم منه التنبيه على أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصالة ، وان الكفرة تبع لهم ، كقوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار) والحاصل : أن ذلك تنبيه على أن هذه النعم إنما تصفوا عن شوائب الرحمة يوم القيامة . أما فى الدنيا . فانها تكون مكدرة مشوبة .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (خالصة) بالرفع والباقون بالنصب ، قال الزجاج : الرفع على أنه خبر بعد خبر ، كما تقول : زيد عاقل لبيب ، والمعنى : قل هى ثابتة للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . قال أبو على : ويجوز أن يكون قوله (خالصة) خبر المبتدا وقوله (للذين آمنوا) متعلقا بخالصة . والتقدير : هى خالصة للذين آمنوا فى الحياة الدنيا . وأما القراءة بالنصب ، فعلى الحال . والمعنى : أنها ثابتة للذين آمنوا فى حال كونها خالصة لهم يوم القيامة .

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَاظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَالَا تَعْلَمُونَ «٣٣»

ثم قال تعالى ﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله (لقوم يعلمون) أى لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم النظرية ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾

فى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أسكن حمزة الياء من (ربى) والباقون فتحوها

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الذى حرموه ليس بحرام بين فى هذه الآية أنواع المحرمات، فحرم أولا الفواحش، وثانيا الاثم، واختلفوا فى الفرق بينهما على وجوه: الأول : أن الفواحش عبارة عن الكبائر ، لأنه قد تفاحش قبحها أى تزايد والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية : أنه حرم الكبائر والصغائر ، وطعن القاضى فيه ، فقال هذا يقتضى أن يقال : الزنا ، والسرقة ، والكفر ليس باثم . وهو بعيد ،

﴿القول الثانى﴾ أن الفاحشة اسم لا يجب فيه الحد ، والاثم إسم لما يجب فيه الحد ، وهذا وإن كان مغايراً للأول إلا أنه قريب منه ، والسؤال فيه ما تقدم .

﴿والقول الثالث﴾ أن الفاحشة اسم للكبيرة ، والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا أو صغيرا . والفائدة فيه : أنه تعالى لما حرم الكبيرة أردفها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم أن التحريم مقصود على الكبيرة . وعلى هذا القول اختيار القاضى .

﴿والقول الرابع﴾ أن الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللغة اسماً لكل ما تفاحش وتزايد فى أمر من الأمور ، إلا أنه فى العرف مخصوص بالزيادة . والدليل عليه أنه تعالى قال فى الزنا (إنه كان فاحشة) ولأن لفظ الفاحشة اذا أطلق لم يفهم منه إلا ذلك ، واذا قيل فلان فحاش : فهم أنه يشتم الناس بألفاظ الوقاع ، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط .

إذا ثبت هذا فنقول : فى قوله (ماظهر منها وما بطن) على هذا التفسير وجهان : الأول : يريد سر الزنا ، وهو الذى يقع على سبيل العشق والمحبة ، وما ظهر منها بأن يقع علانية . والثانى: أن يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة (وما بطن) الدخول . وأما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر ، لأنه تعالى قال فى صفة الخمر (وإثمهما أكبر من نفعهما) وبهذا التقدير : فانه يظهر الفرق بين اللفظين .

﴿النوع الثالث﴾ من المحرمات قوله (والبغي بغير الحق) فنقول : أما الذين قالوا : المراد بالفواحش جميع الكبائر ، وبالاثم جميع الذنوب . قالوا : إن البغي والشرك لابد وأن يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم ، إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على أنهما أقبح أنواع الذنوب، كما فى قوله (وملائكته وجبريل وميكال) وفى قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) ومنك ومن نوح ، وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر ، قالوا : البغي والشرك على هذا التقرير غير داخلين تحت الفواحش والاثم . فنقول : البغي لا يستعمل إلا فى الاقدام على الغير نفسا ، أو مالا ، أو عرضا ، وأيضا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت .

فان قيل : البغي لايكون إلا بغير الحق ، فما الفائدة فى ذكر هذا الشرط .

قلنا انه مثل قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق) والمعنى : لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر ، إلا أن يكون لكم فيه حق ، فحينئذ يخرج من أن يكون بغيا .

﴿والنوع الرابع﴾ من المحرمات قوله تعالى (وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا) وفيه سؤال : وهو أن هذا يوهم أن فى الشرك بالله ماقد أنزل به سلطانا ، وجوابه : المراد منه أن الاقرار بالشيء الذى ليس على ثبوته حجة ، ولاسلطان ممتنع ، فلما امتنع حصول الحجة والتنبيه على صحة القول بالشرك ، فوجب أن يكون القول به باطلا على الاطلاق ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل .

﴿والنوع الخامس﴾ من المحرمات المذكورة فى هذه الآية قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقد سبق تفسير هذه الآية فى هذه السورة عند قوله (إن الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون) وبقى فى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كلمة «إنما» تفيد الحصر ، فقوله (إنما حرم ربى) كذا وكذا يفيد الحصر ، والمحرمات غير محصورة فى هذه الأشياء .

والجواب : إن قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر ، والاثم على مطلق الذنب دخل كل

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ «٣٤»

الذنوب فيه ، وإن حملنا الفاحشة على الزنا ، والاثم على الخمر .

قلنا : الجنايات محصورة فى خمسة أنواع : أحدها : الجنايات على الأنساب ، وهى إنما تحصل بالزنا ، وهى المراد بقوله (إنما حرم ربى الفواحش) وثانيها : الجنايات على العقول ، وهى شرب الخمر ، وإليها الاشارة بقوله (الاثم) وثالثها : الجنايات على الأعراض . ورابعها : الجنايات على النفوس وعلى الأموال ، وإليهما الاشارة بقوله (والبغى بغير الحق) وخامسها : الجنايات على الأديان وهى من وجهين : أحدها : الطعن فى توحيد الله تعالى ، وإليه الاشارة بقوله (وأن تشركوا بالله) وثانيها : القول فى دين الله من غير معرفة ، وإليه الاشارة بقوله (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) فلما كانت أصول الجنايات هى هذه الأشياء ، وكانت البواقى كالفروع والتوابع ، لاجرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل ، فأدخل فيها كلمة «إنما» المفيدة للحصر .

﴿السؤال الثانى﴾ الفاحشة والاثم هو الذى نهى الله عنه ، فصار تقدير الآية : إنما حرم ربى المحرمات ، وهو كلام خال عن الفائدة . والجواب كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله فى ذاته على أمور باعتبارها يجب النهى عنه ، وعلى هذا التقدير : فيسقط السؤال ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما بين الحلال والحرام وأحوال التكليف ، بين أن لكل أحد أجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر ، وإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة ، والغرض منه التخويف ليتشدد المرء فى القيام بالتكاليف كما ينبغى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الأجل ، هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة ، وفى هذه الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو قول ابن عباس ، والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين ، وهو تعالى لا يعذبهم إلى أن ينظروا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال ، فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لامحالة .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذا الأجل العمر ، فاذا انقطع ذلك الأجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه ، والقول الأول : أولى ، لأنه تعالى قال (ولكل أمة) ولم يقل ولكل أحد أجل

يَابَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٣٥» وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٣٦»

وعلى القول الثانى : انما قال (ولكل أمة) ولم يقل لكل أحد لأن الأمة هى الجماعة فى كل زمان ، ومعلوم من حالها التقارب فى الأجل ، لأن ذكر الأمة فيما يجرى مجرى الوعيد الفخم ، وأيضا فالقول الأول : يقتضى أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين فى نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ إذا حملنا الآية على القول الثانى : لزم أن يكون لكل أحد أجل ، لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقتول ميتا بأجله ، وليس المراد منه أنه تعالى لا يقدر على تبقيته أزيد من ذلك ، ولا أنقص ، ولا يقدر على أن يميته فى ذلك الوقت لأن هذا يقتضى خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا ، وصيرورته كالموجب لذاته ، وذلك فى حق الله تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى أخبر أن الأمر يقع على هذا الوجه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات .

فان قيل : ما معنى قوله (ولا يستقدمون) فان عند حضور الأجل امتنع عقلا وقوع ذلك الأجل فى الوقت المتقدم عليه .

قلنا : يحمل قوله (فاذا جاء أجلهم) على قرب حضور الأجل . تقول العرب : جاء الشتاء ، إذا قارب وقته ، ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه أخرى .

قوله تعالى ﴿يابنى آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلا معيناً لا يتقدم ولا يتأخر بين أنهم بعد الموت كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وإن كانوا متمردين وقعوا فى أشد العذاب وقوله (إما يأتينكم) هي أن الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون

الثقيلة وجزاء هـذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء ، وهو قوله (فمن اتقى وأصلح) وإنما قال رسل وإن كان خطاباً للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنه تعالى أجرى الكلام على مايقتضيه سنته فى الامم وإنما قال (منكم) لأن كون الرسول منهم أقطع لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات : أحدها : أن معرفتهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة . وثانيها : أن معرفتهم بمـا يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لايقع فى المعجزات التى تظهر عليه شك وشبهة فى أنها حصلت بقدرة الله تعالى لابقدرته فلهذا السبب قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا . وثالثها : مايحصل من الألفة وسكون القلب إلى أبناء الجنس ، بخلاف مالا يكون من الجنس ، فانه لايحصل معه الألفة .

وأما قوله (يقصون عليكم آياتى) فقيل تلك الآيات هى القرآن . وقيل الدلائل . وقيل الأحكام والشرائع والأولى دخول الكل فيه ، لأن جميع هذه الأشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاؤا فلا بد وأن يذكروا جميع هذه الأقسام ، ثم قسم تعالى حال الأمة فقال (فمن اتقى وأصلح) وجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لأن المتقى هو الذى يتقى كل مانهى الله تعالى عنه ، ودخل فى قوله (وأصلح) انه أتى بكل ماأمر به .

ثم قال تعالى فى صفته ﴿فلا خوف عليهم﴾ أى بسبب الأحوال المستقبلة (ولا هم يحزنون) أى بسبب الأحوال الماضية لأن الانسان إذا جوز وصول المضرة اليه فى الزمان المستقبل خاف وإذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض مالا ينبغى فى الزمان الماضى ، حصل الحزن فى قلبه ، لهذا السبب والأولى فى نفى الحزن ان يكون المراد أن لايحزن على مافاته فى الدنيا ، لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بما حصل له من زوال الخوف ، فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة أولى فبين تعالى ان حاله فى الآخرة تفارق حاله فى الدنيا ، فانه فى الآخرة لايحصل فى قلبه خوف ولا حزن البتة ، واختلف العلماء فى ان المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف ، وحزن عند أهوال يوم القيامة . فذهب بعضهم إلا أنه لا يلحقهم ذلك ، والدليل عليه هذه الآية ، وأيضا قوله تعالى (لايحزنهم الفزع الأكبر) وذهب بعضهم إلى أنه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) أى من شدة الخوف .

وأجاب : هؤلاء عن هذه الآية : بان معناه أن أمرهم يؤول إلى الأمن والسرور ، كقول الطبيب للمريض : لابأس عليك ، أى أمرك يؤول الى العافية والسلامة ، وان كان فى الوقت فى بأس من

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ «٣٧»

علته ، ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التي يجيء بها الرسل (واستكبروا) أي أنفوا من قبولها وتمردوا عن التزامها (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من أهل الصلاة ، لا يبقى مخلداً في النار ، لأنه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها ، هم الذين يبقون مخلدين في النار ، وكلمة (هم) تفيد الحصر ، فذلك يقتضى ان من لايكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار ، لا يبقى مخلداً في النار . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أينما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾

اعلم ان قوله تعالى (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته) يرجع إلى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله (فمن أظلم) أي فمن أعظم ظلما ممن يقول على الله مالم يقله أو كذب ماقاله . والأول : هو الحكم بوجود مالم يوجد . والثاني : هو الحكم بانكار ماوجد . والأول دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام أو عن الكواكب أو عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ، ويدخل فيه قول من أثبت البنات والبنين لله تعالى ، ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله تعالى . والثاني : يدخل فيه قول من أنكر كون القرآن كتابا نازلا من عند الله تعالى . وقول من أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب﴾ واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين : أحدهما : ان المراد منه العذاب ، والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ، ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين . فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين ، والدليل عليه قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) وقال الزجاج :

هو المذكور فى قوله تعالى (فانذرتكم نارا تلظى) وفى قوله (نسلكه عذابا صعدا) وفى قوله (إذ الاغلال فى أعناقهم والسلاسل) فهذه الأشياء هى نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم فى كفرهم .

﴿والقول الثانى﴾ ان المراد من هذا النصيب شىء سوى العذاب ، واختلعوا فيه فقيل : هم اليهود والنصارى يجب لهم علينا إذا كانوا أهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير : أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب . أى ماسبق لهم فى حكم الله وفى مشيئته من الشقاوة والسعادة ، فان قضى الله لهم بالختم على الشقاوة ، أبقاهم على كفرهم ، وإن قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم إلى الايمان والتوحيد ، وقال الربيع وابن زيد . يعنى : ما كتب لهم من الأرزاق والأعمال والأعمار ، فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها (جاءتهم رسلنا يتوفونهم) واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل ، لأنه تعالى قال (أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب) ولفظ «النصيب» محمل محتمل لكل الوجوه المذكورة . وقال بعض المحققين : حمله على العمر والرزق أولى ، لأنه تعالى بين أنهم وإن بلغوا فى الكفر ذلك المبلغ العظيم ، إلا أن ذلك ليس بمانع من أن ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى ، لكى يصلحوا ويتوبوا ، وأيضاً فقوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) يدل على أن مجىء الرسل للتوفى ، كالغاية لحصول ذلك النصيب ، فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدماً على حصول الوفاة ، والمتقدم على حصول الوفاة ، ليس إلا العمر والرزق .

أما قوله ﴿حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أينما كنتم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الخليل وسيبويه : لايجوز إمالة «حتى» و«ألا» و«أما» وهذه ألفات ألزمت الفتح ، لأنها أواخر حروف جاءت لمعان يفصل بينها وبين أواخر الأسماء التى فيها الألف ، نحو : حبلى وهدى . إلا أن (حتى) كتبت بالياء لأنها على أربعة أحرف فأشبهت سكرى . وقال بعض النحويين : لايجوز إمالة (حتى) لأنها حرف لايتصرف ، والامالة ضرب من التصرف .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ المراد هو قبض الأرواح ، لأن لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى . قال ابن عباس الموت قيامة الكافر ، فالملائكة يطالبونهم بهذه الأشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد ، وهؤلاء الرسل هم ملك الموت وأعوانه ،

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن ، وأحد قولى الزجاج أن هذا لايكون فى الآخرة ومعنى قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا) أى ملائكة العذاب (يتوفونهم) أى يتوفون مدتهم عند حشرهم إلى

قَالَ ادْخُلُوا فِى أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ فِى النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِن لَا تَعْلَمُونَ «٣٨» وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ «٣٩»

النار على معنى أنهم يستكملون عدتهم ، حتى لا ينفلت منهم أحد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أينما كنتم) معناه . أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله : ولفظة «ما» وقعت موصولة بأين فى خط المصحف . قال صاحب الكشاف : وكان حقها أن تفصل ، لأنها موصولة بمعنى : أين الآلهة الذين تدعون .

ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ضلوا عنا) أى بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت ،

واعلم أن على جميع الوجوه ، فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر ، لأن التهويل بذكر هذه الأحوال بما يحمل العاقل على المبالغة فى النظر والاستدلال والتسدد فى الاحتراز عن التقليد .

قوله تعالى ﴿قال ادخلوا فى أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس فى النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا اداركوا فيها جميعاً قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم النار .

أما قوله تعالى ﴿قال ادخلوا﴾ ففيه قولان : الأول : إن الله تعالى يقول ذلك . والثانى : قال مقاتل : هو من كلام خازن النار ، وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا ، وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء .

أما قوله تعالى ﴿ادخلوا فى أمم﴾ ففيه وجهان .

﴿الوجه الأول﴾ التقدير : ادخلوا فى النار مع أمم ، وعلى هذا القول فنى الآية إضمار ومجاز أما الاضمار فلأنا أضمرنا فيها قولنا : فى النار . وأما المجاز ، فلأنا حملنا كلمة «فى» على «مع» لأنا قلنا معنى قوله (فى أمم) أى مع أمم .

﴿والوجه الثانى﴾ أن لا يلتزم الاضمار ولا يلتزم المجاز ، والتقدير : ادخلوا فى أمم فى النار ، ومعنى الدخول فى الأمم ، الدخول فيما بينهم وقوله (قدخلت من قبلكم من الجن والانس) أى تقدم زمانهم زمانكم ، وهذا يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم فى النار دفعة واحدة ، بل يدخل الفوج بعد الفوج ، فيكون فيهم سابق ومسبوق ، ليصح هذا القول ، ويشاهد الداخل من الأمة فى النار من سبقها وقوله (كلما دخلت أمة لعنت أختها) والمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضا فيتبرأ بعضهم من بعض ، كما قال تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) والمراد بقوله (أختها) أى فى الدين ، والمعنى : أن المشركين يلعنون المشركين ، وكذلك اليهود ، تلعن اليهود ، والنصارى النصارى ، وكذا القول فى المجوس ، والصابئة وسائر أديان الضلالة . وقوله (حتى إذا اداركوا فيها جميعا) أى تداركوا ، بمعنى تلاحقوا ، واجتمعو فى النار ، وأدرك بعضهم بعضا ، واستقر معه (قالت أولاهم لأخراهم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير الأولى والأخرى قولان : الأول : قال مقاتل أخراهم يعنى آخرهم دخولا فى النار ، لأولاهم دخولا فيها . والثانى : أخراهم منزلة ، وهم الأتباع والسفلة ، لأولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» فى قوله (لأخراهم) لام أجل ، والمعنى : لأجلهم ولاضلالهم إياهم (قالوا ربنا هؤلاء أضلونا) وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولاهم ، لأنهم ماخاطبوا أولاهم ، وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام .

أما قوله تعالى ﴿ربنا هؤلاء أضلونا﴾ فالمعنى : أن الأتباع يقولون إن المتقدمين أضلونا . واعلم أن هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين : أحدهما : بالدعوة إلى الباطل ، وتزيينه فى أعينهم ، والسعى فى إخفاء الدلائل المبطلة لتلك الأباطيل .

﴿والوجه الثانى﴾ بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين ، فيقلدونهم فى تلك الأباطيل والأضاليل التى لفقوها ويتأسون بهم ، فيصير ذلك تشبيها باقدام أولئك المتقدمين على الاضلال .

ثم حكى الله تعالى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله (فآتهم عذاباً ضعفاً من النار) وفى الضعف ، قولان :

﴿القول الأول﴾ قال أبو عبيدة «الضعف» هو مثل الشيء مرة واحدة . وقال الشافعي رحمه الله : مايقارب هـذا ، فقال فى رجل أوصى . فقال اعطوا فلاناً ضعف نصيب ولدى . قال : يعطى مثله مرتين .

﴿والقول الثانى﴾ قال الأزهرى «الضعف» فى كلام العرب المثل إلى مازاد وليس بمقصور على المثلين ، وجائز فى كلام العرب أن تقول : هـذا ضعفه ، أى مثلاه وثلاثة أمثاله ، لأن الضعف فى الأصل زيادة غير محصورة ، والدليل عليه : قوله تعالى (فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا) ولم يرد به مثلا ولا مثلين ، بل أولى الأشياء به أن يجعل عشرة أمثاله ، لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) فثبت أن أقل الضعف محصور وهو المثل وأكثره غير محصور إلى مالا نهاية له .

وأما مسألة الشافعي رحمـه الله : فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة ، إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له ، والقدر المتيقن فى الوصيـة هو المثل ، والباقى مشكوك ، فلاجرم أخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك ، فلهذا السبب حملنا الضعف فى تلك المسألة على المثلين

أما قوله تعالى ﴿قال لكل ضعف ولـكن لا تعلمون﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (يعلمون) بالياء على الكناية عن الغائب ، والمعنى : ولـكن لا يعلم كل فريق مقدار عـذاب الفريق الآخر ، فيحمل الكلام على كل ، لأنه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة ، فحمل على اللفظ دون المعنى ، وأما الباقون فقرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى : ولـكن لا تعلمون أيها المخاطبون ، ما لكل فريق منكم من العذاب ، ويجوز ولـكن لا تعلمون يا أهل الدنيا مامقدار ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : إن كان المراد من قوله (لكل ضعف) أى حصل لكل أحد من العذاب ضعف ما يستحقه ، فذلك غـير جائز لأنه ظلم ، وان لم يكن المراد ذلك ، فما معنى كونه ضعفا ؟

والجواب : أن عذاب الـكفار يزيد ، فكل ألم يحصل فانه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر ، ثم بين تعـالى أن أخراهم كما خاطبت أولاهم ، فـكذلك تجيب أولاهم أخراهم ، فقال (وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل) أى فى ترك الـكفر والضلال ، وانا متشاركون فى استحقاق العذاب .

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ «٤٠» لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ «٤١»

ولقائل أن يقول : هذا منهم كذب ، لأنهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة ، قد دعوا إلى الكفر وبالغوا فى الترغيب فيه ، فكانوا ضالين ومضلين ، وأما الاتباع والسفلة ، فهم وان كانوا ضالين ، إلا أنهم ماكانوا مضلين ، فبطل قولهم أنه لا فضل للاتباع على الرؤساء فى ترك الضلال والكفر

وجوابه : أن أقصى ما فى الباب أن الكفار كذبوا فى هذا القول يوم القيامة ، وعندنا أن ذلك جائز ، وقد قررناه فى سورة الأنعام فى قوله (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين)

أما قوله ﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾ فهذا يحتمل أن يكون من كلام القادة ، وان يكون من قول الله تعالى لهم جميعا .

واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر ، لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء والأتباع أن بعضهم يتبرأ عن بعض ، ويلعن بعضهم بعضا ، كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد فى القلب .

قوله تعالى ﴿ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط وكذلك نجزى المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزى الظالمين﴾

اعلم أن المقصود منه اتمام الكلام فى وعيد الكفار ، وذلك لأنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ثم شرح تعالى فى هذه الآية كيفية ذلك الخلود فى حق أولئك المكذبين المستكبرين بقوله (كذبوا بآياتنا) أى بالدلائل الدالة على المسائل التى هى أصول الدين ، فالدهرية ينكرون دلائل إثبات الذات والصفات ، والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ، ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات

ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ، ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد ، فقوله (كذبوا بآياتنا) يتناول الكل ، ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ فى حق البشر يدل على الذم قال . تعالى فى صفة فرعون (واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق)

أما قوله تعالى ﴿لا تفتح لهم أبواب السماء﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (لا تفتح) بالتاء خفيفة ، وقرأ حمزة والكسائى بالياء خفيفة والباقون بالتاء مشددة . أما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى (فتحنا عليهم أبواب كل شىء ـ ففتحنا أبواب السماء) وأما قراءة حمزة والكسائى فوجهها أن الفعل متقدم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) أقوال . قال ابن عباس . يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشىء مما يريدون به طاعة الله ، وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ومن قوله (كلا إن كتاب الأبرار لفى عليين) وقال السدى وغيره : لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء ، وتفتح لأرواح المؤمنين ، ويدل على صحة هذا التأويل ما روى فى حديث طويل : أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها ، فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التى كانت فى الجسد الطيب ، ويقال لها ذلك حتى تنتهى إلى السماء السابعة ، ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعى ذميمة ، فانه لا تفتح لك أبواب السماء .

﴿والقول الثالث﴾ أن الجنة فى السماء فالمعنى : لا يؤذن لهم فى الصعود إلى السماء . ولا تطرق لهم اليها ليدخلوا الجنة .

﴿والقول الرابع﴾ لا تنزل عليهم البركة والخير ، وهو مأخوذ من قوله (ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر) وأقول هذه الآية تدل على أن الأرواح إنما تكون سعيدة اما بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات ، وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وذلك يدل على أن السموات موضع بهجة الأرواح ، وأماكن سعاداتها ، ومنها تنزل الخيرات والبركات ، واليها تصعد الأرواح حال فوزها بكمال السعادات ، ولما كان الأمر كذلك كان قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) من أعظم أنواع الوعيد والتهديد .

أما قوله تعالى ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الولوج» الدخول . والجمل مشهور ، و«السم» بفتح السين وضمها ثقب الابرة قرأ ابن سيرين (سم) بالضم ، وقال صاحب الكشاف : يروى (سم) بالحركات الثلاث ، وكل ثقب

فى البدن لطيف فهو «سم» وجمعه سموم ، ومنه قيل : السم القاتل . لانه ينفذ بلطفه فى مسام البدن حتى يصل إلى القلب ، و(الخياط) مايخاط به . قال الفراء : ويقال خياط ومخيط ، كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف ، وقناع ومقنع ، وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات ، لأنه أكبر الحيوانات جسما عند العرب . قال الشاعر :

جسم الجمال وأحلام العصافير

فجسم الجمل أعظم الأجسام ، وثقب الابرة أضيق المنافذ ، فكان ولوج الجمل فى تلك الثقبة الضيقة محالا ، فلما وقف الله تعالى دخولهم الجنة على حصول هذا الشرط ، وكان هذا شرطا محالا ، وثبت فى العقول أن الموقوف على المحال محال ، وجب أن يكون دخولهم الجنة مأيوسا منه قطعا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قرأ ابن عباس (الجمل) بوزن القمل ، وسعيد ابن جبير (الجمل) بوزن النغر . وقرئ (الجمل) بوزن القفل ، و(الجمل) بوزن النصب ، و(الجمل) بوزن الحبل ، ومعناها : القلس الغليظ ، لأنه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن الله تعالى أحسن تشبيها من أن يشبه بالجمل . يعنى : أن الحبل مناسب للخيط الذى يسلك فى سم الابرة ، والبعير لايناسبه . إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه .

﴿المسألة الثالثة﴾ القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية ، فقالوا : إن الأرواح التى كانت فى أجساد البشر لما عصت وأذنبت ، فانها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ، ولا تزال تبقى فى التعذيب حتى أنها تنتقل من بدن الجمل إلى بدن الدودة التى تنفذ فى سم الخياط ، فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصى ، وحينئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة . واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وكذلك نجزى المجرمين﴾ أى ومثل هذا الذى وصفنا نجزى المجرمين ، والمجرمون والله أعلم ههنا هم الكافرون ، لأن الذى تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله ، والاستكبار عنها .

واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لايدخلون الجنة البتة بين أيضا أنهم يدخلون النار ، فقال (لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «المهاد» جمع مهد ، وهو الفراش . قال الأزهرى : أصل المهد فى اللغة الفرش ، يقال للفراش مهاد لمواتاته ، والغواشى جمع غاشية ، وهى كل ما يغشاك ، أى يجللك ، وجهنم لاتنصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف ، وقيل اشتقاقها من الجهمة ، وهى الغلظ ، يقال :

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَانُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٤٢» وَنَزَعْنَا مَافِى صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهَـذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «٤٣»

رجل جهم الوجه غليظه ، وسميت بهذا لغلظ أمرها فى العذاب . قال المفسرون : المراد من هـذه الآية الاخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب ، فلهم منها غطاء ووطاء ، وفراش ولحاف .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : إن غواش ، على وزن فواعل ، فيكون غـير منصرف ، فكيف دخله التنوين ؟ وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه إن هذا جمع ، والجمع أثقل من الواحد ، وهو أيضا الجمع الأكبر الذى تتناهى الجموع إليه ، فزاده ذلك ثقلا ، ثم وقعت الياء فى آخره وهى ثقيلة ، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوها بحذف يائه ، فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل ، وصار غواش بوزن جناح ، فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال .

أما قوله ﴿وكذلك نجزى الظالمين﴾ قال ابن عباس : يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلهاً وعلى هذا التقدير : فالظالمون ههنا هم الكافرون .

قوله عز وجل ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لانكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما فى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهـذا وما كنا لنهتدى لولا أن هـدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بمـا كنتم تعملون﴾

اعلم أنه تعالى لمـا استوفى الكلام فى الوعيد أتبعه بالوعد فى هذه الآية ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أكثر أصحاب المعانى على أن قوله تعالى (لانكلف نفساً إلا وسعها) اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وإنمـا حسن وقوع هذا الـكلام بين المبتدأ والخبر ، لأنه من جنس هذا الـكلام ،

لأنه لما ذكر عملهم الصالح ، ذكر أن ذلك العمل فى وسعهم غير خارج عن قدرتهم ، وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب . وقال قوم : موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والعائد محذوف ، كأنه قيل : لانكلف نفساً منهم إلا وسعها ، وإنما حذف العائد للعلم به .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الوسع مايقدر الانسان عليه فى حال السعة والسهولة لافى حال الضيق والشدة ، والدليل عليه : أن معاذ بن جبل قال فى هذه الآية إلا يسرها لاعسرها . وأما أقصى الطاقة يسمى جهداً لاوسعاً ، وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الجبائى : هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة فى أن الله تعالى كلف العبد بما لايقدر عليه ، لأن الله تعالى كذبهم فى ذلك . واذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم فى خلق الأعمال ، لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى ، لكان ذلك تكليف مالا يطاق ، لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ماخلقه فيه ، فذلك تكليفه بما لايطاق ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير مقدور ، وإن كلفه به حال مالم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضا تكليف مالا يطاق ، لأن على هذا التقدير : لاقدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله ، قالوا : وأيضا اذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل ، والكافر لاقدرة له على الايمان مع أنه مأمور به . فكان هذا تكليف مالا يطاق ، ولما دلت هذه الآية على نفى التكليف بمالا يطاق ، ثبت فساد هذين الأصلين

والجواب : أنا نقول وهذا الاشكال أيضا وارد عليكم ، لأنه تعالى يكلف العبد بايجاد الفعل ، حال استواء الدواعى إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل ، لأن الايجاد ترجيح لجانب الفعل ، وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال ، والثانى باطل ، لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا ، فان وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل ، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمراً بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا ، فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال ، فكل ماتجعلونه جوابا عن هذا السؤال ، فهو جوابنا عن كلامكم . والله أعلم .

وأما قوله تعالى ﴿ونزعنا مافى صدورهم من غل﴾ فاعلم أن نزع الشىء قلعه عن مكانه ، والغل الحقد . قال أهل اللغة : وهو الذى يغل بلطفه الى صميم القلب ؛ أى يدخل ، ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ، ويقال : انغل فى الشىء ، وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة ، كالحب

يدخل فى صميم الفؤاد .

إذا عرفت هذا فنقول : لهذه الآية تأويلان :

﴿ القول الأول ﴾ أن يكون المراد أزلنا الاحقاد التى كانت لبعضهم على بعض فى دار الدنيا ، ومعنى نزع الغل : تصفية الطباع واسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب . فان الشيطان لما كان فى العذاب لم يتفرغ لألقاء الوساوس فى القلوب ، وإلى هذا المعنى أشار على بن أبى طالب رضى الله عنه فقال : انى لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم (ونزعنا مافى صدورهم من غل)

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان ، فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لايحسد صاحب الدرجة الكاملة . قال صاحب الكشاف : هذا التأويل أولى من الوجه الأول ، حتى يكون هذا فى مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرى بعض أهل النار من بعض ، ولعن بعضهم بعضا ، ليعلم أن حال أهل الجنة فى هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار .

فان قالوا : كيف يعقل أن يشاهد الانسان النعم العظيمة ، والدرجات العالية ، ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ، ثم أنه لايميل طبعه اليها ، ولا يغتم بسبب الحرمان عنها ، فان عقل ذلك ، فلم لايعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى ، ولا يخلق فيهم شهوة الأكل ، والشرب ؟ والوقاع ، ويغنيهم عنها ؟

قلنا : الكل ممكن ، والله تعالى قادر عليه ، إلا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب ، وماوعد بازالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس ، فظهر الفرق بين البابين .

ثم انه تعالى قال ﴿ تجرى من تحتهم الأنهار ﴾ والمعنى : أنه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة ، وقوله (تجرى من تحتهم الأنهار) من رحمة الله وفضله واحسانه ، وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية .

ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا ﴾ وقال أصحابنا : معنى (هدانا الله) أنه أعطى القدرة ، وضم اليها الداعية الجازمة ، وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبا لحصول تلك الفضيلة . فانه لو أعطى القدرة ، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر ، ولو خلق الله الداعية المعارضة أيضا لسائر الدواعى الصارفة ، لم يحصل الفعل أيضا . أما لما خلق القدرة ، وخلق الداعية الجازمة ، وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة فى الحقيقة بتقدير

الله تعالى ، وتخليقه وتكوينه . وقالت المعتزلة : التحميد انما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل ، وأزال الموانع ، وعند هذا يرجع إلى مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال .

ثم قال تعالى ﴿وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر «ما كنا» بغير واو وكذلك هو فى مصاحف أهل الشام ، والباقون بالواو ، والوجه فى قراءة ابن عامر أن قوله (ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) جار مجرى التفسير لقوله (هدانا لهذا) فلما كان أحدهما عين الآخر ، وجب حذف الحرف العاطف .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) دليل على أن المهتدى من هداه الله ، وان لم يهده الله لم يهتد ، بل نقول : مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله تعالى فى حق الأنبياء عليهم السلام ، والأولياء من أنواع الهداية والارشاد ، فقد فعله فى حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر ، والمحق والمبطل بسعى نفسه ، واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمد نفسه ، لأنه هو الذى حصل لنفسه الايمان ، وهو الذى أوصل نفسه إلى درجات الجنان ، وخلصها من دركات النيران ، فلما لم يحمد نفسه البتة ، وانما حمد الله فقط . علمنا أن الهادى ليس إلا الله سبحانه .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿لقد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا ، وقالوا : لقد جاءت رسل ربنا بالحق .

ثم قال تعالى ﴿ونودوا أن تلكم الجنة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ذلك النداء إما أن يكون من الله تعالى ، أو أن يكون من الملائكة ، والأولى أن يكون المنادى هو الله سبحانه .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الزجاج فى كلمة «أن» ههنا وجهين : الأول : أنها مخففة من الثقيلة ، والتقدير : انه والضمير للشأن ، والمعنى : نودوا بأنه تلكم الجنة أى نودوا بهذا القول : والثانى : قال : وهو الأجود عندى أن تكون «أن» فى معنى تفسير النداء ، والمعنى : ونودوا . أى تلكم الجنة ، والمعنى : قيل لهم تلكم الجنة كقوله (وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا) يعنى أى امشوا . قال : انما قال «تلكم» لأنهم وعدوا بها فى الدنيا . فكأنه قيل : لهم هذه تلكم التى وعدتم بها وقوله (أورثتموها) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل المعانى أن معناه : صارت اليكم كما يصير الميراث إلى أهله ، والارث قد يستعمل فى اللغة ، ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحى كما يقال : هذا العمل

يورثك الشرف، ويورثك العار أى يصيرك اليه ، ومنهم من يقول : إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب فى الحال فصار شبيها بالميراث .

﴿والقول الثانى﴾ أن أهل الجنة يورثون منازل أهل النار . قال صلى الله عليه وسلم «ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله فى الجنة والنار منزل فاذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم : هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال ياأهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم» وقوله (بما كنتم تعملون) فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق من قال العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية.فان الباء فى قوله (بما كنتم تعملون) تدل على العلية ، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء ، وجوابنا : أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له ، لالأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء ، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لانهاية لها ، فاذا أتى العبد بشىء من الطاعات وقعت هذه الطاعات فى مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر .

﴿المسألة الثانية﴾ طعن بعضهم فقال : هذه الآية تدل على أن العبد انما يدخل الجنة بعمله ، وقوله عليه السلام «لن يدخل أحد الجنة بعمله وانما يدخلها برحمة الله تعالى» وبينهما تناقض ، وجواب ما ذكرنا : أن العمل لايوجب دخول الجنة لذاته ، وانما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له ، وأيضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة فى الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : قوله تعالى (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) خطاب عام فى حق جميع المؤمنين ، وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فانما يدخلها بعمله ، واذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول : أن الفساق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لايخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لايدخلها ، والثانى : باطل بالاجماع ، والأول لايخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق ، والأول باطل ، لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل ، والثانى أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال : إنه كان مستحقا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب ، وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة.والجمع بينهما محال.وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا .

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ «٤٤» الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ «٤٥»

والجواب : هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان. وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون﴾

إعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الايمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين . وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية .

واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها) دل ذلك على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء. فلما قال بعده (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار ، قال ابن عباس : وجدنا ماوعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ماوعدكم ربكم من العقاب حقا ؟ والغرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب العدو وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء ؟

والجواب : هذا يصح على قولنا : لأنا عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الادراك ، والتزم القاضي ذلك وقال : إن في العلماء من يقول في الصوت خاصية إن البعد فيه وحده لايكون مانعا من السماع .

﴿السؤال الثاني﴾ هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض ؟

والجواب : ان قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) يفيدالعموم . والجمع ، إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد ، وكل فريق من أهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار فى الدنيا .

﴿السؤال الثالث﴾ مامعنى (أن) فى قوله (أن قد وجدنا)

والجواب : انه يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة ، وان تكون مفسرة كالتى سبقت فى قوله (أن تلكم الجنة) وكذلك فى قوله (أن لعنة الله على الظالمين)

﴿السؤال الرابع﴾ هلا قيل (ماوعدكم ربكم حقا) كما قيل (ماوعدنا ربنا)

والجواب : قوله (ماوعدنا ربنا حقا) يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد ، وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف . ومزيد التشريف لائق بحال المؤمنين ، أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى ، فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم .

أما قوله تعالى ﴿قالوا نعم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيامة بأن وعدالله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته .

فان قيل : لما كانوا عارفين بذاته وصفاته ، وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة عن عباده ، وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب ، فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب ؟ وليس لقائل أن يقول انه تعالى إنما يقبل التوبة فى الدنيا لأن قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) عام فى الأحوال كلها ، وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الحكيم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان فى الدنيا أو فى الآخرة .

أجاب المتكلمون : بان شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الاقدام على التوبة ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لاتمنعهم عن هذه المناظرات ، فكيف تمنعهم عن التوبة التى بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة ؟

واعلم ان المعتزلة : الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لاخلاص لهم عن هذا السؤال . أما أصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا . قالوا لله تعالى أن يقبل التوبة فى الدنيا ، وأن لا يقبلها فى الآخرة ، فزال السؤال . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيبويه (نعم) عدة وتصديق ، وقال الذين شرحوا كلامه معناه : انه

يستعمل تارة عـدة، وتارة تصديقا ، وليس معناه : انه عـدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال : أتعطيني ؟ وقال نعم كان عـدة ولا تصديق فيه ، وإذا قال : قد كان كذا وكذا . فقلت : نعم فقد صدقت ولاعدة فيه ، وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما يقال : أيقوم زيد؟ قلت : نعم ولو كان مكان الايجاب نفيا لقلت : بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ، ولفظـة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى (ألست بربكم قالوا بلى)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الكسائي (نعم) بكسر العين في كل القرآن . قال أبو الحسن : هما لغتان قال أبو حاتم : الكسر ليس بمعروف ، واحتج الكسائي بأنه روى عن عمر أنه سأل قوما عن شيء فقالوا : نعم . فقال عمر : أما النعم فالابل . قال أبو عبيدة : هذه الرواية عن عمر غير مشهورة .

أما قوله تعالى ﴿ فأذن مؤذن بينهم﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالاعلام ، والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها ، وقالوا في (أذن مؤذن) نادى مناد أسمع الفريقين . قال ابن عباس : وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (بينهم) يحتمل أن يكون ظرفا لقوله (أذن) والتقدير : أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم ، وفي وسطهم ، ويحتمل أن يكون صفة لقوله (مؤذن) والتقدير : أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان ، والأول أولى والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿أن لعنة الله على الظالمين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم (أن) مخففة (لعنة) بالرفع والباقون مشددة (لعنة) بالنصب . قال الواحدي رحمه الله : من شدد فهو الأصل ، ومن خفف (أن) فهي مخففة من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله ، ومثله قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) التقدير : أنه ، ولا تخفف أن إلا ويكون معها إضمار الحديث والشأن . ويجوز أيضا أن تكون المخففة هي التي للتفسير كأنها تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه في قوله (أن قد وجدنا) وروى صاحب الكشاف أن الأعمش قرأ (إن لعنة الله) بكسر (إن) على إرادة القول ، أو على إجراء (أذن) مجرى «قال»

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هـذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن ، أوقع لعنة الله على من كان موصوفاً بصفات أربعة .

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم ظالمين . لأنه قال (أن لعنـة الله على الظالمين) قال أصحابنا المراد منه

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ «٤٦» وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ «٤٧»

المشركون، وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار، بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ماوعد ربكم حقا؟ لا يليق ذكره إلا مع الكفار.

وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده (أن لعنة الله على الظالمين) يجب أن يكون منصرفاً اليهم، فثبت أن المراد بالظالمين ههنا، المشركون، وأيضاً أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة. هي مختصة بالكفار وذلك يقوى ماذكرناه، وقال القاضي المراد منه، كل من كان ظالما سواء كان كافراً أو كان فاسقاً تمسكا بعموم اللفظ.

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (الذين يصدون عن سبيل الله) ومعناه: أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق، تارة بالزجر والقهر، وأخرى بسائر الحيل.

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (ويبغونها عوجا) والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات فى دلائل الدين الحق.

﴿والصفة الرابعة﴾ قوله (وهم بالآخرة كافرون) واعلم أنه تعالى لما بين أن تلك اللعنة انما أوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة، كان ذلك تصريحا بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين، وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضى من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين﴾

اعلم أن قوله ﴿وبينهما حجاب﴾ يعنى بين الجنة والنار أو بين الفريقين، وهذا الحجاب هو المشهور المذكور فى قوله (فضرب بينهم بسور له باب)

فان قيل: وأى حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار؟ وقد ثبت أن الجنة فوق السموات

وأن الجحيم فى أسفل السافلين .

قلنا : بعد إحداهما عن الأخرى لايمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب ، وأما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عال مرتفع ، ومنه عرف الفرس وعرف الديك ، وكل مرتفع من الأرض عرف ، وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه .

إذا عرفت هذا فنقول : فى تفسير لفظ الاعراف قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو الذى عليه الأكثرون أن المراد من الاعراف أعالى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار ، وهذا قول ابن عباس ، وروى عنه أيضا أنه قال : الاعراف شرف الصراط .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن وقول الزجاج : فى أحدقوليه أن قوله (وعلى الأعراف) أى وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسيماهم. فقيل للحسن : هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم ؟ فضرب على فخذيه ثم قال : هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض ، والله لاأدرى لعل بعضهم الآن معنا ! أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا فى أن الذين هم على الأعراف من هم؟ ولقد كثرت الأقوال فيهم وهى محصورة فى قولين : أحدهما : أن يقال إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب ، الثانى : أن يقال أنهم أقوام يكونون فى الدرجة السافلة من أهل الثواب أما على التقدير الأول ففيه وجوه : أحدها : قال أبو مجلز . هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار ، فقيل له : يقول الله تعالى (وعلى الأعراف رجال) وتزعم أنهم ملائكة ؟ فقال الملائكة ذكور لا إناث .

ولقائل أن يقول : الوصف بالرجولية إنما يحسن فى الموضع الذى يحصل فى مقابلة الرجل من يكون أنثى ولما امتنع كون الملك أنثى امتنع وصفهم بالرجولية . وثانيها : قالوا إنهم الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعالى ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل القيامة ، وإظهاراً لشرفهم ، وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالى ليكونوا مشرفين على أهل الجنة ، وأهل النار مطلعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم . وثالثها : قالوا : إنهم هم الشهداء ، لأنه تعالى وصف أصحاب الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار ، ثم قال قوم . إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم ، وهذا الوجه باطل ، لأنه تعالى خص أهل الاعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم ، ولو كان المراد ما ذكروه لما بقى لأهل الاعراف

اختصاص بهذه المعرفة ، لأن كل أحد من أهل الجنة ومن أهل النار يعرفون هذه الأحوال من أهل الجنة ومن أهل النار ، ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد بقوله (يعرفون كلا بسيماهم) هو أنهم كانوا يعرفون فى الدنيا أهل الخير والايمان والصلاح ، وأهل الشر والكفر والفساد . وهم كانوا فى الدنيا شهداء الله على أهل الايمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية ، فهو تعالى يجلسهم على الأعراف ، وهى الأمكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل أحد بما يليق به ، ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات ، وأهل العقاب إلى الدركات

فان قيل : هذه الوجوه الثلاثة باطلة ، لأنه تعالى قال فى صفة أصحاب الأعراف أنهم (لم يدخلوها وهم يطمعون) أى لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون فى دخولها ، وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء ، والملائكة والشهداء .

أجاب الذاهبون إلى هذا الوجه بأن قالوا : لايبعد أن يقال : إنه تعالى بين من صفات أصحاب الأعراف أن دخولهم الجنة يتأخر ، والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار ، وأجلسهم على تلك الشرفات العالية والأمكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال ، ثم إذا استقر أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار ، فحينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية فى الجنة ، فثبت ان كونهم غير داخلين فى الجنة لايمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم . وأما قوله (وهم يطمعون) فالمراد من هذا الطمع اليقين . الاترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتى يوم الدين) وذلك الطمع كان طمع يقين ، فكذا ههنا . فهذا تقرير قول من يقول ان أصحاب الاعراف هم أشراف أهل الجنة .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول من يقول أصحاب الاعراف أقوام يكونون فى الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : انهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ماكانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فاوقفهم الله تعالى على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ، ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة ، وهذا قول حذيفة . وابن مسعود رضى الله عنهما واختيار الفراء ، وطعن الجبائى والقاضى فى هذا القول . واحتجوا على فساده بوجهين : الأول : ان قالوا ان قوله تعالى (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لابد وأن يكون مستحقا لدخولها ، وذلك يمنع من القول بوجود أقوام لايستحقون الجنة

ولا النار ، ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق . وثانيهما : ان كونهم من أصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة بان أجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على أهل الجنة ، وأهل النار، وذلك تشريف عظيم ، ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالاشراف ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة ، فلا يليق بهم ذلك التشريف .

والجواب عن الأول : أنه يحتمل ان يكون قوله (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها) خطاب مع قوم معينين ، فلم يلزم ان يكون لكل أهل الجنة كذلك .

والجواب عن الثانى : انا لا نسلم انه تعالى أجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام ، وإنما أجلسهم عليها لأنها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار ، وهل النزاع إلا فى ذلك ؟ فثبت أن الحجة التى عولوا عليها فى إبطال هذا الوجه ضعيفة .

﴿الوجه الثانى﴾ من الوجوه المذكورة فى تفسير أصحاب الاعراف . قالوا المراد من أصحاب الاعراف أقوام خرجوا إلى الغزو بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار .

واعلم ان هذا القول داخل فى القول الأول : لأن هؤلاء ، إنما صاروا من أصحاب الاعراف لأن معصيتهم ساوت طاعتهم باجهاد ، فهذا أحد الأمور الداخلة تحت الوجه الأول . وبتقدير ان يصح ذلك الوجه ، فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الآية عليها .

﴿والوجه الثالث﴾ قال عبد الله بن الحرث: إنهم مساكين أهل الجنة .

﴿والوجه الرابع﴾ قال قوم انهم الفساق من أهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم فى الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول : الاعراف عبارة عن الأمكنة العالية على السور المضروب بين الجنة وبين النار . وأما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل الجنة وأهل النار ؛ فهذا القول أيضا غير بعيد إلا ان هؤلاء الاقوام لابد لهم من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة ، وأهل النار . وحينئذ يعود هذا القول إلى القول الأول ، فهذه تفاصيل أقوال الناس فى هذا الباب . والله أعلم ، ثم انه تعالى أخبر ان أصحاب الاعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا فى المراد بقوله (بسيماهم) على وجوه .

﴿فالقول الأول﴾ وهو قول ابن عباس : أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة بياض وجهه ، كما قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة ، وكون كل واحد منهم أغر محجلا من آثار الوضوء ، وعلامة الكفار سواد وجوههم ، وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة ، وكون عيونهم زرقا .

ولقائل أن يقول : انهم لما شاهدوا أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار ، فأى حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات ؟ لأن هذا يجرى مجرى الاستدلال على ماعلم وجوده بالحس ، وذلك باطل . وأيضا فهذه الآية تدل على ان أصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ، ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص ، لأن هذه الأحوال أمور محسوسة ، فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص .

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير هذه الآية أن أصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين فى الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعات عليهم ويعرفون الكافرين فى الدنيا أيضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم ، فاذا شاهدوا أولئك الأقوام فى محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التى شاهدوها عليهم فى الدنيا ، وهذا الوجه هو المختار .

أما قوله تعالى ﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم﴾ فالمعنى انهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلموا على أهلها ، وعند هذا تم كلام أهل الاعراف .

ثم قال ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ والمعنى انه تعالى أخبر ان أهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ، ومع ذلك فهم يطمعون فى دخولها ، ثم ان قلنا ان أصحاب الاعراف هم الاشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى إنما أجلسهم على الاعراف وأخر إدخالهم الجنة ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار ، ثم انه تعالى ينقلهم إلى الدرجات العالية فى الجنة كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال «إن أهل الدرجات العلا ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدرى فى أفق السماء ، وأن أبا بكر وعمر منهم» وتحقيق الكلام ان أصحاب الاعراف هم أشراف أهل القيامة ، فعند وقوف أهل القيامة فى الموقف يجلس الله أهل الاعراف فى الأعراف ، وهى المواضع العالية الشريفه فاذا أدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار نقلهم إلى الدرجات العالية فى الجنة ، فهم أبدا لا يجلسون إلا فى الدرجات العالية . وأما ان فسرنا أصحاب الاعراف بأنهم الذين يكونون فى الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم فى الاعراف وهم يطمعون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة . وأما قوله تعالى (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار) فقال الواحدى رحمه الله التلقاء جهة اللقاء ، وهى جهة المقابلة ، ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك ، وهو فى الأصل مصدر استعمل ظرفا ، ثم نقل الواحدى رحمه الله باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنهما قالا : لم يأت من المصادر على تفعال «إلا» حرفان تبيان وتلقاء ، فاذا تركت هذين استوى ذلك القياس ،

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ «٤٨» أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ «٤٩»

فقلت فى كل مصدر تفعال بفتح التاء ، مثل تسيار وترسال . وقلت فى كل اسم تفعال بكسر التاء ، مثل تمثال وتقصار ، ومعنى الآية : أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا إلى الله تعالى فى أن لا يجعلهم من زمرتهم . والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف ، حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ، ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق ، فيصل بسببه إلى الثواب المذكور فى هذه الآيات ، ويتخلص عن العقاب المذكور فيها .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ماأغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة أدخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بقوله (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا) أتبعه أيضا بأن أصحاب الأعراف ينادون رجالا من أهل النار ، واستغنى عن ذكر أهل النار لأجل أن الكلام المذكور لا يليق إلا بهم ، وهو قولهم (ماأغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون) وذلك لا يليق إلا بمن يبكت ويوبخ ، ولا يليق أيضا إلا بأكابرهم ، والمراد بالجمع ، إما جمع المال ، وإما الاجتماع والكثرة (وما كنتم تستكثرون) والمراد : استكبارهم عن قبول الحق ، واستكبارهم على الناس المحقين . وقرىء (تستكثرون) من الكثرة ، وهذا كالدلالة على شماتة أصحاب الأعراف بوقوع أولئك المخاطبين فى العقاب ، وعلى تبكيت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ، ثم زادوا على هذا التبكيت ، وهو قولهم (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) فأشاروا إلى فريق من أهل الجنة ، كانوا يستضعفونهم ويستقلون أحوالهم ، وربما هزؤا بهم ، وأنفوا من مشاركتهم فى دينهم ، فاذا رأى من كان يدعى التقدم حصول المنزلة العالية ، لمن كان مستضعفا عنده قلق لذلك ، وعظمت حسرته وندامته على ما كان منه فى نفسه .

وأما قوله تعالى ﴿ادخلوا الجنة﴾ فقد اختلفوا فيه . فقيل هم أصحاب الأعراف ، والله تعالى يقول لهم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول . وقيل : بل يقول بعضهم لبعض .

وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ «٥٠» الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ «٥١»

والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول في الجنة ، واللحوق بالمنزلة التي أعدها الله تعالى لهم ، وعلى هذا التقدير فقوله (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) من كلام أصحاب الأعراف . وقوله (ادخلوا الجنة) من كلام الله تعالى ، ولا بد ههنا من إضمار ، والتقدير : فقال الله لهم هذا كما قال (يريد أن يخرجكم من أرضكم) وانقطع ههنا كلام الملأ . ثم قال فرعون (فماذا تأمرون) فاتصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق ، فكذا ههنا .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار ، أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة . قال ابن عباس رضي الله عنهما : لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة . طمع أهل النار بفرج بعد اليأس . فقالوا : يارب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم ، فأمر الله الجنة فتزحزحت ، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ، ونظر أهل الجنة إلى قراباتهم من أهل جهنم فلم يعرفوهم ، وقد اسودت وجوههم وصاروا خلقاً آخر ، فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم وقالوا (أفيضوا علينا من الماء) وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم . وقوله (أفيضوا) كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكانا من أهل النار .

فإن قيل : أسألوا مع الرجاء ، والجواز ، ومع اليأس ؟

قلنا : ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول . وقال القاضي : بل مع اليأس ، لأنهم قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفترعنهم ، ولكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما

يقال فى المثل : الغريق يتعلق بالزبد ، وإن علم أنه لا يغيثه . وقوله (أو مما رزقكم الله) قيل إنه الثمار ، وقيل إنه الطعام ، وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد ، والجوع الشديد لهم ، عن أبى الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم ، فيستغيثون فيغاثون بالضريع . لا يسمن ولا يغنى من جوع . ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذى غصة ، ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع إليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما فى بطونهم ، ويستغيثون إلى أهل الجنة كما فى هذه الآية فيقول أهل الجنة : إن الله حرمهما على الكافرين ، ويقولون لمالك (ليقض علينا ربك) فيجيبهم على ما قيل بعد ألف عام ، ويقولون (ربنا أخرجنا منها) فيجيبهم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) فعند ذلك ييأسون من كل خير ، ويأخذون فى الزفير والشهيق . وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه ذكر فى صفة أهل الجنة أنهم يرون الله عز وجل كل جمعة ، ولمنزل كل واحد منهم ألف باب ، فاذا رأوا الله تعالى ، دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال : إن نخل الجنة خشبها الزمرد ، وترابها الذهب الأحمر ، وسعفها حلل وكسوة لأهل الجنة ، وثمرها أمثال القلال أو الدلاء ، أشد بياضا من الفضة وألين من الزبد وأحلى من العسل . لا عجم له ، فهذا صفة أهل الجنة ، وصفة أهل النار ، ورأيت فى بعض الكتب : أن قارئاً قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار (أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فى تذكرة الأستاذ أبى على الدقاق ، فقال الأستاذ : هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم فى الدنيا فى الشرب والأكل ، وفى الآخرة بقوا على هذه الحالة ، وذلك يدل على أن الرجل يموت على ماعاش عليه ، ويحشر على مامات عليه ، ثم بين تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة (إن الله حرمهما على الكافرين) ولا شك أن ذلك يفيد الخيبة التامة ، ثم إنه تعالى وصف هؤلاء الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهواً ولعباً ، وفيه وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ ان الذى اعتقدوا فيه أنه دينهم ، تلاعبوا به ، وما كانوا فيه مجدين .

﴿والوجه الثانى﴾ أنهم اتخذوا اللهو واللعب ديناً لأنفسهم ، قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد المستهزئين المقتسمين . ثم قال (وغرتهم الحياة الدنيا) وهو مجاز لأن الحياة الدنيا لا تغر فى الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور عند هذه الحياة الدنيا ، لأن الانسان يطمع فى طول العمر وحسن العيش وكثرة المال ، وقوة الجاه فلشدة رغبته فى هذه الأشياء يصير محجوباً عن طلب الدين . غرقاً فى طلب الدنيا . ثم لما وصف الله تعالى أولئك الكفار بهذه الصفات قال (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وفى تفسير هذا النسيان قولان :

﴿القول الأول﴾ أن النسيان هو الترك . والمعنى : نتركهم فى عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا ، وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والأكثرين .

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «٥٢» هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا

﴿والقول الثانى﴾ أن معنى ننساهم كما نسوا أى نعاملهم معاملة من نسى نتركهم فى النار كما فعلوا هم فى الاعراض بآياتنا ، وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما فى قوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والمراد من هذا النسيان أنه لايجيب دعاءهم ولايرحمهم ، ثم بين تعالى أن كل هذه التشديدات إنما كان لأنهم كانوا بآياتنا يجحدون وفى الآية لطيفة عجيبة . وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم كانوا كافرين ثم بين من حالهم أنهم اتخذوا دينهم لهواً أولا ، ثم لعباً ثانيا ، ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثاً ، ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله ، وذلك يدل على أن حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وقد يؤدى حب الدنيا إلى الكفر والضلال .

قوله تعالى ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة ، وأهل النار ، وأهل الأعراف ، ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعياً له إلى النظر والاستدلال ، بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال (ولقد جئناهم بكتاب) وهو القرآن (فصلناه) أى ميزنا بعضه عن بعض ، تمييزاً يهدى إلى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط ، فأما قوله (على علم) فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع العلم التام بما فى كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة ، والمنافع المتزايدة ، وقوله (هدى ورحمة) قال الزجاج (هدى) فى موضع نصب أى فصلناه هادياً وذا رحمة وقوله (لقوم يؤمنون) يدل على أن القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين ، والمراد أنهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى فى أول سورة البقرة (هدى للمتقين) واحتج أصحابنا بقوله (فصلناه على علم) على أنه تعالى عالم بالعلم ، خلافاً لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله علم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت

نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٥٣»

رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إنزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة، بين بعده حال من كذب فقال (هل ينظرون إلا تأويله) والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع.

فان قيل: كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم له وإنكارهم؟

قلنا: لعل فيهم أقواماً تشككوا وتوقفوا، فلهذا السبب انتظروه وأيضاً إنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث أن تلك الأحوال تأتيهم لامحالة، وقوله (إلا تأويله) قال الفراء الضمير فى قوله (تأويله) للكتاب يريد عاقبة ماوعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب. والتأويل مرجع الشىء ومصيره من قولهم آل الشىء يؤل وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) أى مايعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله (يوم يأتى تأويله) يريد يوم القيامة، قال الزجاج: قوله (يوم) نصب بقوله (يقول) وأما قوله (يقول الذين نسوه من قبل) معناه أنهم صاروا فى الاعراض عنه بمنزلة من نسيه، ويجوز أن يكون معنى (نسوه) أى تركوا العمل به والايمان، به وهذا كما ذكرنا فى قوله (كما نسوا لقاء يومهم هذا) ثم بين تعالى أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون (قد جاءت رسل ربنا بالحق) والمراد أنهم أقروا بأن الذى جاءت به الرسل من ثبوت الحشر، والنشر، والبعث، والقيامة، والثواب، والعقاب، كل ذلك كان حقاً، وإنما أقروا بحقيقة هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعاينوها، وبين الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم فى العذاب قالوا (هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل) والمعنى إنه لاطريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين. وهو أن يشفع لنا شفيع فلأجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا الله تعالى إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمل يعنى نوحد الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية.

فان قيل: أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس؟ وجوابنا عنه مثل ماذكرناه فى قوله (أفيضوا علينا من الماء) ثم بين تعالى بقوله (قد خسروا أنفسهم) أن الذى طلبوه، لايكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم.

ثم قال ﴿وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ يريد أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التى عبدوها فى الدنيا

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «٥٤»

ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التى بالغوا فى نصرتها ، قال الجبائى : هذه الآية تدل على حكمين

الحكم الاول

قال : الآية تدل على أنهم كانوا فى حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا فى الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبرة لم يكن لهم فى الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك .

الحكم الثانى

أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة والذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم فى الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون فى الحال ، فبطل ماحكى عن النجار وطبقته من أن التكليف باق على أهل الآخرة .

قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾

اعلم أنا بينا أن مدار أمر القرآن على تقدير هـــذه المسائل الأربع ، وهى التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ، ولاشك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم ، فلما بالغ الله تعالى فى تقرير أمر المعادعاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد ، وكمال القدرة ، والعلم ، لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد ، ومقررة أيضا لاثبات المعاد وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ حكى الواحدى عن الليث انه قال : الأصل فى الست والستة سدس وسدسة أبدل السين تاء ، ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا أدغم أحـــدهما فى الآخر واكتفى بالتاء ، عليه أنك تقول فى تصغير ستة سديسة ، وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه. والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ (الخلق) التقدير على ماقررناه فخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة

من أحوالهما ، وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة : أولها : تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقضى بأن الأزيد منه والأنقص منه جائز ، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لابد وأن يكون بتخصيص مخصص ، وذلك يدل على افتقار خلق السموات والأرض إلى الفاعل المختار . وثانيها : أن كون هذه الأجسام متحركة فى الأزل محال ، لأن الحركة انتقال من حال إلى حال ، فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى ، والأزل ينافى المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالا .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الافلاك والكواكب اما أن يقال : أن ذواتها كانت معدومة فى الأزل ثم وجدت ، أو يقال : انها وان كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة فى الأزل ، ثم ابتدأت بالحركة ، وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود فى وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ، ولايحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار . وثالثها : أن اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة ، ولابد وأن يقال : إن بعض تلك الاجزاء حصلت فى داخل تلك الاجرام وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحدة من تلك الاجزاء بحيزه المعين ووضعه المعين لابد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار . ورابعها : أن بعض الافلاك أعلى من بعض ، وبعض الكواكب حصل فى المنطقة وبعضها فى القطبين ، فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لابد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار . وخامسها : أن كل واحد من الافلاك متحرك إلى جهة مخصوصة ، وحركة مختصة بمقدار معين مخصوص من البطء والسرعة ، وذلك أيضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر . وسادسها : أن كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ، ودرية المشترى ، وحمرة المريخ ، وضياء الشمس ، وإشراق الزهرة ، وصفرة عطارد ، وزهور القمر ، والاجسام متماثلة فى تمام الماهية . فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار . وسابعها : أن الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة ، وواجب الوجود لايكون أكثر من واحد فهى ممكنة الوجود فى ذواتها ، فكل ماكان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، والحاجة إلى المؤثر لاتكون فى حال البقاء ، وإلالزم تكون الكائن فتلك الحاجة لاتحصل إلا فى زمان الحدوث ، أو فى زمان العدم . وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير

ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار . وثامنها : أن هذه الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، ومالايخلو عن المحدث فهو محدث ، فهذه الاجسام محدثة ، وكل محدث فقد حصل حدوثه فى وقت معين ، وذلك خلق وتقدير ولابد له من الصانع القادر المختار . وتاسعها : أن الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التى لأجلها كانت سموات وكواكب ، والبعض الآخر بالصفات التى لأجلها كانت أرضا أو ماء أو هواء أو نارا لابد وأن يكون أمرا جائزا ، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب . وعاشرها : أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل أيضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك وبين العناصر ، بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب ، وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار .

واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير ، فاذا دللنا على أن الاجسام متماثلة وجب القطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين ، فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام ، وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لسائل أن يسأل فيقول : كون هذه الأشياء مخلوقة فى ستة أيام لايمكن جعله دليلا على اثبات الصانع ؟ وبيانه من وجوه : الأول : أن وجه دلالة هــذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث فى ستة أيام أو فى يوم واحد فلا أثر له فى ذلك البتة . والثانى : ان العقل يدل على أن الحدوث على جميع الاحوال جائز ، وإذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع فى ستة أيام إلا بأخبار مخبر صادق ، وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار ، فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة فى إثبات الصانع لزم الدور . والثالث : أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها فى ستة أيام .

إذا ثبت ماذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول : ماالفائدة فى ذكر أنه تعالى انمـا خلقها فى ستة أيام فى اثبات ذكر مايدل على وجود الصانع ؟ والرابع : أنه ماالسبب فى انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض ، ولم يذكر خلق سائر الأشياء ؟

﴿السؤال الخامس﴾ اليوم إنمـا يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام ؟

﴿والسؤال السادس﴾ أنه تعالى قال (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) وهذا كالمناقض لقوله (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

﴿والسؤال السابع﴾ أنه تعالى خلق السموات والأرض فى مدة متراخية، فما الحكمة فى تقييدها وضبطها بالأيام الستة؟ فنقول: أما على مذهبنا فالأمر فى الكل سهل واضح، لأنه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد، ولا اعتراض عليه فى أمر من الأمور، وكل شىء صنعه ولا علة لصنعه. ثم نقول:

﴿أما السؤال الأول﴾ فجوابه أنه سبحانه ذكر فى أول التوراة أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام، والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكأنه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام فان ربكم هو الذى سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذى خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالتها فى ستة أيام.

﴿وأما السوال الثالث﴾ فجوابه أن المقصود منه أنه سبحانه وتعالى وان كان قادرا على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شىء حدا محدودا ووقتا مقدراً، فلا يدخله فى الوجود إلا على ذلك الوجه، فهو وان كان قادرا على إيصال الثواب إلى المطيعين فى الحال، وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين فى الحال، إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدر، فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل لما ذكرنا أنه خص كل شىء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه، ويدل على هذا قوله تعالى فى سورة ق (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) بعد أن قال قبل هذا (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشا فنقبوا فى البلاد هل من محيص إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فأخبرهم بأنه قد أهلك من المشركين به والمكذبين لأنبيائه من كان أقوى بطشا من مشركى العرب، إلا أنه أمهل هؤلاء لما فيه من المصلحة، كما خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه فى الامهال، ولما بين بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده (فاصبر على مايقولون) من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله تعالى وفوض الأمر اليه، وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم فى ستة أيام ليعلم عباده الرفق فى الأمور والصبر فيها ولأجل أن لايحمل المكلف تأخر الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل. ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين:

﴿الوجه الأول﴾ أن الشىء إذا أحدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر

يال بعضهم ان ذاك إنما وقع على سبيل الاتفاق . أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة ، كان ذلك أقوى فى الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث قديم حكيم ، وقادر عليم رحيم .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولا ثم يخلق السموات والارض بعده ، ثم ان ذلك العاقل إذا شاهد فى كل ساعة وحين حدوث شىء آخر على التعاقب والتوالى ، كان ذلك أقوى لعلمه وبصيرته . لأنه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة ، فكان ذلك أقوى فى إفادة اليقين .

﴿وأما السؤال الرابع﴾ فجوابه أن ذكر السموات والأرض فى هذه الآية يشتمل أيضا على ذكر ما بينهما ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر سائر المخلوقات فى سائر الآيات فقال (الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع) وقال (وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذى خلق السموات والأرض وما بينهما) وقال (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام)

﴿وأما السؤال الخامس﴾ فجوابه أن المراد أنه تعالى خاق السموات والأرض فى مقدار ستة أيام وهو كقوله (لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) والمراد على مقدار البكرة والعشى فى الدنيا لأنه لا ليل ثم ولا نهار .

﴿وأما السؤال السادس﴾ فجوابه أن قوله (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام كل واحد منها ، لأن ايجاد الذات الواحدة وإعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة واحدة ، وأما الامهال والمدة فذاك لا يحصل إلا فى المدة .

﴿وأما السؤال السابع﴾ وهو تقدير هذه المدة بستة أيام ، فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحدثه فى مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال ، وأيضا قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم ، وهو مذكور فى تقرير أن ليلة القدر هى ليلة السابع والعشرين ، وإذا ثبت هذا قالوا : فالأيام الستة فى تخليق العالم واليوم السابع فى حصول كمال الملك والملكوت . وبهذا الطريق حصل الكمال فى الأيام السبعة انتهى .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه قال (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والمعنى أن الذى يربيكم ويصلح شأنكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات

هو الذى بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته إلى حيث خلق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها أصناف المنافع وأنواع الخيرات ، ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة ، فكيف يليق أن يرجع إلى غيره فى طلب الخيرات أو يعول على غيره فى تحصيل السعادات ؟ ثم فى الآية دقيقة أخرى فانه لم يقل أنتم عبيده بل قال هو ربكم ، ودقيقة أخرى وهى أنه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه فى هذه الحالة بالرب ، وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان ، فكأنه يقول من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل، فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره؟

أما قوله تعالى ﴿ثم استوى على العرش﴾ فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ، ووجوه نقلية . أما العقلية فأمور : أولها : أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذى يلى العرش متناهيا والالزم كون العرش داخلا فى ذاته وهو محال ، وكل ما كان متناهيا فان العقل يقضى بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضرورى ، فلو كان البارى تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذى يلى العرش متناهيا ، ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا . وثانيها : لو كان فى مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات ، وإما أن يكون متناهيا فى كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه فى المكان والحيز باطل قطعا .

﴿بيان فساد القسم الأول﴾ أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع الأجسام السفلية والعلوية ، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات ، وتعالى الله عنه ، وأيضا فعلى هذا التقدير : تكون السموات حالة فى ذاته ، وتكون الأرض أيضا حالة فى ذاته .

إذا ثبت هذا فنقول : الشىء الذى هو محل السموات ، إما أن يكون هو عين الشىء الذى هو محل الأرضين أو غيره . فان كان الأول لزم كون السموات والأرضين حالتين فى محل واحد من غير امتياز بين محليهما أصلا ، وكل حالين حلا فى محل واحد ، لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر . فلزم أن يقال : السموات لا تمتاز عن الأرضين فى الذات ، وذلك باطل ، وإن كان الثانى : لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال . والثالث : وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة فى جميع الأحياز والجهات ، فاما أن يقال : الشىء الذى حصل فوق هو

عين الشيء الذى حصل تحت ، فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة فى أحياز كثيرة ، وإن عقل ذلك فلم لايعقل أيضا حصول الجسم الواحد فى أحياز كثيرة دفعة واحدة ؟ وهو محال فى بديهة العقل . وأما إن قيل : الشيء الذى حصل فوق غير الشيء الذى حصل تحت ، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض فى ذات الله تعالى وهو محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال : أنه تعالى متناه من كل الجهات . فنقول : كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان فى بديهة العقل ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين ، لأجل تخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وأيضا فان جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلا للعالم ، فلم لايعقل أن يقال : خالق العالم هو الشمس . أو القمر ، أو كوكب آخر ، وذلك باطل باتفاق .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن يقال : أنه متناه من بعض الجوانب ، وغير متناه من سائر الجوانب ، فهذا أيضا باطل من وجوه : أحدها : أن الجانب الذى صدق عليه كونه متناهيا غير ماصدق عليه كونه غير متناه ، وإلا لصدق النقيضان معا وهو محال . واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وثانيها : أن الجانب الذى صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا ، إما أن يكون مساويا للجانب الذى صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه ، وإما أن لايكون كذلك ، والأول باطل ، لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية كل ماصح على واحد منها صح على الباقى ، واذا كان كذلك : فالجانب الذى هو غير متناه يمكن أن يصير متناهيا ، والجانب الذى هو متناه يمكن أن يصير غير متناه ، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وذلك على الاله القديم محال ، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا فى الحيز والجهة ، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من كل الجهات ، أو كان متناهيا من بعض الجهات ، وغير متناه من سائر الجهات ، فثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فوجب أن نقول القول بكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة محال .

﴿والبرهان الثالث﴾ لو كان البارى تعالى حاصلا فى المكان والجهة ، لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودا مشاراً إليه ، وإما أن لايكون كذلك ، والقسمان باطلان ، فكان القول بكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة باطلا .

أما بيان فساد القسم الأول : فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشاراً إليه ، فحينئذ

يكون المسمى بالحيز والجهة بعداً وامتداد ، والحاصل فيه أيضا يجب أن يكون له فى نفسه بعد وامتداد ، وإلا لامتنع حصوله فيه ، وحينئذ يلزم تداخل البعدين ، وذلك محال للدلائل الكثيرة ، المشهورة فى هذا الباب ، وأيضا فيلزم من كون البارى تعالى قديما أزليا كون الحيز والجهة أزليين ، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل فى الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى ، وذلك باجماع أكثر العقلاء باطل .

وأما بيان فساد القسم الثانى : فهو من وجهين : أحدهما : أن العدم نفى محض ، وعدم صرف ، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره . وثانيهما : أن كل ما كان حاصلا فى جهة فجهته ممتازة فى الحس عن جهة غيره ، فلو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا إليه بالحس ، وذلك باطل ، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا فى حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلا .

فان قيل : فهذا أيضا وارد عليكم فى قولكم : الجسم حاصل فى الحيز والجهة .

فنقول : نحن على هذا الطريق لانثبت للجسم حيزا ولا جهة أصلا البتة ، بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه ، بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا المعنى محال بالاتفاق فى حق الله تعالى ، فسقط هذا السؤال .

﴿البرهان الرابع﴾ لو امتنع وجود البارى تعالى إلا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة ، لكانت ذات البارى مفتقرة فى تحققها ووجودها إلى الغير ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود البارى إلا فى الجهة والحيز ، لزم كونه ممكنا لذاته ، ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله فى الحيز محالا .

﴿بيان المقام الأول﴾ هو أنه لما امتنع حصول ذات الله تعالى ، إلا إذا كان مختصا بالحيز والجهة . فنقول : لاشك أن الحيز والجهة أمر مغاير لذات الله تعالى ، فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها إلى أمر يغايرها ، وكل ما افتقر تحققه إلى ما يغايره ، كان ممكنا لذاته . والدليل عليه : أن الواجب لذاته هو الذى لا يلزم من عدم غيره عدمه ، والمفتقر إلى الغير هو الذى يلزم من عدم غيره عدمه ، فلو كان الواجب لذاته مفتقرا إلى الغير لزم أن يصدق عليه النقيضان ، وهو محال . فثبت أنه تعالى لو وجب حصوله فى الحيز لكان ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته ، وذلك محال .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تقرير هذه الحجة : هو أن المتمكن محتاج إلى الحيز والجهة . أما عند من يثبت الخلاء . فلا شك أن الحيز والجهة تتقرر مع عدم التمكن ، وأما عند من ينفى الخلاء فلا ، لأنه وإن كان معتقداً أنه لابد من متمكن يحصل فى الجهة ، إلا أنه لا يقول بأنه لابد لتلك الجهة من متمكن معين ،

بل أى شىء كان فقد كفى فى كونه شاغلا لذلك الحيز . اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصة بجهة وحيز لـكانت ذاته مفتقرة إلى ذلك الحيز ، وكان ذلك الحيز غنياً تحققه عن ذات الله تعالى . وحينئذ يلزم أن يقال : الحيز واجب لذاته غنى عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة فى ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدح فى قولنا : الاله تعالى واجب الوجود لذاته .

فان قيل : الحيز والجهة ليس بأمر موجود حتى يقال ذات الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاجة اليه ، فنقول : هـذا باطل قطعاً لأن بتقدير أن يقال إن ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانما نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل أن يقال إنه عدم محض ونفى صرف ؟ ولو جاز ذلك لجاز مثله فى كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك فى وجود كل المحسوسات ، وذلك لا يقوله عاقل .

﴿البرهان الخامس﴾ فى تقرير أنه تعالى يمتنع كونه مختصاً بالحيز والجهة . نقول : الحيز والجهة لامعنى له إلا الفراغ المحض ، والخلاء الصرف ، وصريح العقل يشهد أن هذا المفهوم مفهوم واحد لااختلاف فيه البتة . وإذا كان الأمر كذلك كانت الأحياز بأسرها متساوية فى تمام الماهية .

وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان الاله تعالى مختصاً بحيز ، لـكان محدثاً ، وهذا محال ؛ فذاك محال . وبيان الملازمة : أن الأحياز لما ثبت أنها بأسرها متساوية ، فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به ، لأجل أن مخصصاً خصصه بذلك الحيز . وكل ما كان فعلا لفاعل مختار ، فهو محدث . فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثاً ، فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول فى الحيز ، وثبت أن الحصول فى الحيز محدث ، وبديهة العقل شاهدة بأن مالا يخلو عن المحدث فهو محدث ، لزم القطع بأنه لو كان حاصلا فى الحيز لـكان محدثاً ، ولما كان هذا محالا كان ذلك أيضاً محالا .

فان قالوا : الأحياز مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفل ، فلم لايجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بجهة علو ؟ فنقول : هذا باطل ، لأن كون بعض تلك الجهات علو ، وبعضها سفلا ، أحوال لاتحصل ، إلا بالنسبة إلى وجود هـذا العالم ، فلما كان هـذا العالم محدثاً كان قبل حدوثه لاعلو ولا سفل ولا يمين ولا يسار ، بل ليس إلا الخلاء المحض ، وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يعود الالزام المذكور بتمامه ، وأيضاً لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الأحياز على سبيل الوجوب ؟ فلم لا يعقل أيضاً أن يقال : إن بعض الأجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب ؟ وعلى هذا التقدير ، فذلك اسم لايكون قابلا للحركة والسكون ، فلا يجرى فيه

دليل حدوث الأجسام ، والقائل بهذا القول ، لايمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون ، والكرامية وافقونا على أن تجويز هذا يوجب الكفر . والله أعلم .

﴿البرهان السادس﴾ لو كان البارى تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان مشاراً اليه بحسب الحس وكل ماكان كذلك ، فاما أن لايقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة .

فان قلنا : إنه تعالى يمكن أن يشار اليه بحسب الحس ، مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية البتة ، كان ذلك نقطة لاتنقسم ، وجوهراً فرداً لا ينقسم ، فكان ذلك فى غاية الصغر والحقارة ، وهذا باطل باجماع جميع العقلاء ، وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعالى فى الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك ، والذين يثبتون كونه تعالى فى الجهة ينكرون كونه تعالى فى الصغر والحقارة مثل الجزء الذى لايتجزأ ، فثبت أن هذا باجماع العقلاء باطل . وأيضاً فلو جاز ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة ، أو ذرة ملتصقة بذنب قملة ، أو نملة ؟ ومعلوم أن كل قول يفضى إلى مثل هذه الأشياء ، فان صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أنه يقبل القسمة ، فنقول : كل ماكان كذلك ، فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر ، وذلك على الاله الواجب لذاته محال .

﴿البرهان السابع﴾ أن نقول : كل ذات قائمة بنفسها مشاراً اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو ممكن . فما لايكون ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته امتنع كونه مشاراً اليه بحسب الحس .

﴿أما المقدمة الأولى﴾ فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس فلابد وأن يكون جانب يمينه مغايراً لجانب يساره وكل ماهو كذلك فهو منقسم .

﴿وأما المقدمة الثانية﴾ وهى أن كل منقسم ممكن فانه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته .

واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تتم بنفى الجوهر الفرد .

﴿البرهان الثامن﴾ لو ثبت كونه تعالى فى حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه فان كان الأول كان منقسما لان القدر الذى منه يساوى العرش يكون مغايراً للقدر الذى يفضل على العرش وإن كان الثانى كان منقسما لأن العرش منقسم والمساوى للمنقسم منقسم وإن كان الثالث ، فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل باجماع الأمة . أما عندنا

فظاهر ، وأما عند الخصوم فلأنهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى ، فثبت أن هذا المذهب باطل .

﴿البرهان التاسع﴾ لو كان الاله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب . وإما أن لايكون كذلك والقسمان باطلان ، فالقول بكونه حاصلا فى الحيز والجهة باطل أيضا . أما بيان أنه لايجوز أن يكون متناهياً من كل الجهات ، فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياز خالية ، وهو تعالى قادر على خلق الجسم فى ذلك الحيز الخالى ، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضاً فقد كان يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات أجساماً أخرى ، وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته فى وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والافتراق أخرى ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا أيضاً محال ، لأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بعد لانهاية له ، وأيضاً فعلى هذا التقدير لايمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر فى تناهى الابعاد ، فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لانهاية له ، وهو وان كان لايرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى ، والمباحث العقلية مبنية على المعانى ، لاعلى المشاحة فى الألفاظ .

﴿البرهان العاشر﴾ لو كان الاله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك . إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لايمنع ، والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا فى الحيز

﴿أما فساد القسم الأول﴾ فلأنه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك . كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام فى كونه حجما متحيزا ممتدا فى الحيز والجهة مانعا من حصول غيره فى الحيز الذى هو فيه ، وإذا ثبت حصول المساواة فى ذلك المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لايحصل ، والأول باطل لوجهين : الأول : أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه ، والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغاير الما به المخالفة ، وحينئذ تكون ذات البارى تعالى مركبة من هذين الاعتبارين ، وقد دللنا على أن كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف . والثانى : وهو أن ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد . إما أن يكون محلا لما به المخالفة . وإما أن يكون حالا فيه . وإما أن يقال : إنه لا محل له ولا حالا فيه . أما الأول : وهو أن يكون محلا لما به

المخالفة ، فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه ، والأمور التي حصلت بها المخالفة أعراض وصفات ، وإذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ماصح على بعضها وجب أن يصح على البواقي ، فعلى هذا التقدير كل ماصح على جميع الاجسام ، وجب أن يصح على الباري تعالى وبالعكس ، ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو أن يقال : مابه المخالفة محل وذات ، وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل ، وذلك المحل ان كان له أيضا اختصاص بحيز وجهة ، وجب افتقاره إلى محل آخر لا إلى نهاية ، وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة ، وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية ، وحلول ماهذا شأنه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن لا يكون أحدهما حالا في الآخر ولا محلا له . فنقول : فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينا عن الآخر ، وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية ، لأن مابه المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ، ولا محالا لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية ، وحينئذ يعود الالزام المذكور ، فثبت أن القول : بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضي إلى هذه الاقسام الثلاثة الباطلة فوجب كونه باطلا .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو أن يقال : إن ذات الله تعالى وان كانت مختصة بالحيز والجهة ، إلا أنه لايمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة ، فهذا أيضا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالاجماع محال ، ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد ؟ فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا في حيز لكان . إما أن يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز أو لايمنع ، وثبت فساد القسمين ، فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا .

﴿البرهان الحادي عشر﴾ على أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو أن نقول : لو كان مختصا بحيز وجهة لكان . إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لايمكنه

ذلك ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه حاصلا فى الحيز .

﴿أما القسم الأول﴾ وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول : هـذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، لأن على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه ، ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر فى تلك الحركة ولا فى ذلك السكون ذاته ، وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير: هو تقدير انه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن ، وإذا كان كذلك كان المؤثر فى حصول تلك الحركة ، وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محـدث ، فالحركة والسكون محدثان ومالا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أنه يكون مختصا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضامحال لوجهين : الأول : أن على هذاالتقدير يكون كالزمن المقعد العاجز ، وذلك نقص ، وهو على الله محال . والثانى : أنه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل فى حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر يمتنع الزوال لم يبعـد أيضا فرض أجسام أخرى مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز ، وعلى هـذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون ، والكرامية يساعدون على أنه كفر . والثالث : أنه تعالى لما كان حاصلا فى الحيز والجهة كان مساويا للاجسام فى كونه متحيزا شاغلا للاحياز ، ثم نقيم الدلالة المذكورة على أن المتحيزات لما كانت متساوية فى صفة التحيز وجب كونها متساوية فى تمـام المـاهية ، لأنه لو خالف بعضها بعضا لكان مابه المخالفة إما أن يكون حالا فى المتحيز أو محلا له أو لاحالا ولامحلا ، والاقسام الثلاثة باطلة على ماسبق . وإذا كانت متساوية فى تمـام المـاهية فكما أن الحركة صحيحة على هـذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل .

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ لوكان تعالى مختصا بحيز معين لكنا إذا فرضنا وصول انسان إلى طرف ذلك الشىء وحاول الدخول فيـه . فاما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك ، فان كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والمـاء اللطيف ، وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثانى كان صلبا كالحجر الصلد الذى لا يمكنه النفوذ فيه ، فثبت أنه تعـالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالمـاء والهواء ، وإما أن يكون صلبا جاسئا كالحجر الصلد ، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين فى حق الاله تعالى كفر وإلحاد فى صفته ، وأيضا فبتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهـة ، لكان إما أن يكون نورانيا وظلمانيا ، وجمهور المشبهة يعتقدون أنه نور محض ، لاعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة ، إلا أن

الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها ، والدخول فيما بين أجزائها ، وعلى هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل أخرى . ويجتمع تارة ويتمزق أخرى ، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب ؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران ؟ والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فانه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصلَ فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف فى الحيز العالى ، وأيضا فان كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وثخن أو لم يحصل ؟ فان كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره ، فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه ، وان كان الثانى فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا فى غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة ، والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم ، فثبت أن كونه تعالى فى الحيز والجهة يفضى إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة .

﴿الحجة الثالثة عشرة﴾ العالم كرة ، واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلا فى جهة فوق .

﴿أما المقام الأول﴾ فهو مستقصى فى علم الهيئة إلا أنا نقول انا إذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل فى أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا فى البلاد الشرقية فى أول النهار ، فعلمنا أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب ، وأيضا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالى فكلما كان توغلنا أكثر ، كان ارتفاع القطب الشمالى أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالى ينخفض القطب الجنوبى وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب ، ومجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة .

واذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا انسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أخمص قدميهما متقابلين ، والذى هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثانى ، فلو فرضنا أن إله العالم حصل فى الحيز الذى فوق بالنسبة إلى أحدهما ، فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثانى ، وبالعكس فثبت أنه تعالى لو حصل فى حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا

بالنسبة إلى أقوام معينين ، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق ، فوجب أن لا يكون حاصلا فى حيز معين ، وأيضا فعلى هـذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين ، وكان يمينا بالنسبة إلى ثالث ، وشمالا بالنسبة إلى رابع ، وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس ، وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس ، فان كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال باجماع العقلاء محال فى حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم ، وذلك لا يقوله مسلم ، والله أعلم .

﴿الحجة الرابعة عشرة﴾ لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش ، أو مباينا له ببعد متناه أو ببعد غير متناه ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه فوق العرش باطل

أما بيان فساد القسم الأول : فهو أن بتقدير أن يصير مماسا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش ، فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شىء غير مماس للعرش أو لم يبق ؟ فان كان الأول فالشىء الذى منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش ، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض فتكون ذاته فى الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض ، وذلك هو القول بكونه جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض وذلك محال ، وان كان الثانى فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له أصلا ، ثم يعود التقسيم فيه ، وهو أنه ان حصل له تمدد فى اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان لم يكن له تمدد ولا ذهاب فى الاحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزأ مخلوطا بالهباآت ، وذلك لا يقوله عاقل ،

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه ، فهذا أيضا محال ، لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التى فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له ، وحينئذ يعود المحال المذكور فى القسم الاول .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية ، فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ، ومحصورا بين هـذين الحاصرين ، والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه .

فان قيل : أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد ، فتقدمه على العالم محصور بين

حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما : الأزل ، والثانى : أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية ، فكذا ههنا ، وهذا هو الذى عول عليه محمد بن الهيثم فى دفع هذا الاشكال عن هذا القسم .

والجواب : أن هذا محض المغالطة ، لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذى هو أول العالم ، فان كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين ، وذلك لايعقل فيه أن يكون غير متناه . بل الازل عبارة عن نفى الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين البتة .

إذا عرفت هذا فنقول : إما أن نقول انه تعالى مختص بجهة معينة ، وحاصل فى حيز معين وإما أن لانقول ذلك ، فان قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لايعقل كونه غير متناه ، لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف ، وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . ونظيره ماذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذى حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لامحالة . وأما ان قلنا بالقسم الثانى : وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل فى جهة معينة ، فهذا عبارة عن نفى كونه فى الجهة . لأن كون الذات المعينة حاصلة لا فى جهة معينة فى نفسها قول محال ، ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفى الأولية والحدوث ، فظهر ان هذا الذى قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل .

﴿الحجة الخامسة عشرة﴾ انه ثبت فى العلوم العقلية أن المكان : إما السطح الباطن من الجسم الحاوى . وإما البعد المجرد والفضاء الممتد . وليس يعقل فى المكان قسم ثالث .

إذا عرفت هذا فنقول : ان كان المكان هو الأول . فنقول : ثبت أن أجسام العالم متناهية ، فخارج العالم الجسمانى لاخلاء ولا ملاء ولامكان ولاجهة ، فيمتنع أن يحصل الاله فى مكان خارج العالم ، وان كان المكان هو الثانى ، فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة فى تمام الماهية ، فلو حصل الاله فى حيز لكان ممكن الحصول فى سائر الاحياز ، وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ماكان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة فى علم الأصول ، وهى مقبولة عند جمهور المتكلمين ، فيلزم كون الاله محدثا ، وهو محال . فثبت ان القول بأنه تعالى حاصل فى الحيز والجهة

قول باطل على كل الاعتبارات .

﴿الحجة السادسة عشرة﴾ وهى حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا ، وهى أنا رأينا ان الشىء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت ، كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص ، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل ، وتقريره أن نقول وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط ، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير فى غيره فقليل جدا . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فان الماء الجارى بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات . وأما الهواء ، فانه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء ، فلذلك قال بعضهم ان الحياة لاتكمل إلا بالنفس ، وزعموا أنه لامعنى للروح إلا الهواء المستنشق . وأما النار ، فانها أقل كثافة من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الاجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان . وأما الافلاك ، فانها ألطف من الاجرام العنصرية ، فلاجرم كانت هى المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها البعض ، وتوليد الأنواع والاصناف المختلفة من تلك التمزيجات ، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشىء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية ، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وان كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز . وبالله التوفيق . فهذه جملة الوجوه العقلية فى بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة .

وأما الدلائل السمعية فكثيرة : أولها : قوله تعالى (قل هو الله أحد) فوصفه بكونه أحدا والأحد مبالغة فى كونه واحدا . والذى يمتلىء منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش ، وذلك ينافى كونه أحدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ، ومع كونها واحدة حصلت فى كل هذه الاحياز دفعة واحدة . قالوا : فلأجل أنه حصل دفعة واحدة فى جميع الاحياز امتلأ العرش منه . فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة فى أحياز كثيرة دفعة واحدة

والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم لضرورية ، وأيضا فان جوزتم ذلك فلم لاتجوزون أن يقال : إن جميع العالم من العرش إلى ماتحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذى لا يتجزأ حصل فى جملة هذه الاحياز ، فيظن أنها أشياء كثيرة ، ومعلوم ان من جوزه ، فقد التزم منكرا من القول عظيما .

فان قالوا : إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقى . وذلك يوجب التغاير ، وأيضا فنرى بعضها متحركا ، وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن ، فوجب القول بالتغاير ، وهذه المعانى غير حاصلة فى ذات الله ، فظهر الفرق ، فنقول : أما قولك بانا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع أنه يفنى ذلك الجزء الآخر ، وذلك يوجب التغاير . فنقول : لانسلم أنه فنى شىء من الاجزاء بل نقول لم لايجوز أن يقال ان جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط ؟ ثم انه حصل ههنا وهناك ، وأيضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الألوان والطعوم ، فالذى يفنى إنما هو حصوله هناك ، فأما أن يقال انه فنى فى نفسه ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا ، وذلك يوجب التغاير ، لأن الحركة والسكون لايجتمعان . فنقول : إذا حكمنا بأن الحركة والسكون لايجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لايحصل دفعة واحدة فى حيزين ، فاذا رأينا ان الساكن بقى هنا ، وان المتحرك ليس هنا قضينا ان المتحرك غير الساكن . وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة فى حيزين دفعة واحدة ، لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا ، لأن أقصى مافى الباب ان بسبب السكون بقى هنا ، وبسبب الحركة حصل فى الحيز الآخر ، إلا أنا لما جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة فى حيزين معا لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هى عين الذات المتحركة ، فثبت أنه لوجاز أن يقال إنه تعالى فى ذاته واحد لايقبل القسمة ، ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه ، لم يبعد أيضاً أن يقال : العرش فى نفسه جوهر فرد وجزء لايتجزأ ، ومع ذلك فقد حصل فى كل تلك الأحياز ، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تجويزه يفضى إلى فتح باب الجهالات . وثانيها : أنه تعالى قال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو كان إله العالم فى العرش ، لكان حامل العرش حاملا للاله ، فوجب أن يكون الاله محمولا حاملا ، ومحفوظاً حافظا ، وذلك لايقوله عاقل . وثالثها : أنه تعالى قال (والله الغنى) حكم بكونه غنياً على الاطلاق ، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة . ورابعها : أن فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات ، فانه لما قال (وما رب العالمين) فى المرة الأولى قال (رب السموات والأرض ومابينهما

إن كنتم موقنين) وفى الثانيـة قال (ربكم ورب آبائكم الأولين) وفى المرة الثالثة (قال رب المشرق والمغرب ومابينهما إن كنتم تعقلون) وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية ، وأمافرعون لعنه الله فانه قال (ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى) فطلب الاله فى السماء ، فعلمنا أن وصف الاله بالخلاقية ، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى ، وسائر جميع الأنبياء ، وجميع وصفه تعالى بكونه فى السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة . وخامسها : أنه تعالى قال فى هذه الآية (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة «ثم» للتراخى وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض ، فان كان المراد من الاستواء الاستقرار ، لزم أن يقال : إنه ما كان مستقراً على العرش ، بل كان معوجا مضطربا ، ثم استوى عليه بعد ذلك ، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة ، والسكون أخرى ، وذلك لايقوله عاقل . وسادسها : هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن فى إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان إله العالم جسما ، لكان أبداً غارباً آفلا . وكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار ، فكل ماجعله إبراهيم عليه السلام طعناً فى إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلا فى إله العالم ، فكيف يمكن الاعتراف بالهيته . وسابعها : أنه تعالى ذكر قبل قوله (ثم استوى على العرش) شيئاً وبعده شيئا آخر . أما الذى ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة . وأما الذى ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء : أولها قوله (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله ، وعلى قدرته وحكمته . وثانيها : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وهو أيضاً من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم . وثالثها : قوله (ألا له الخلق والأمر) وهو أيضا اشارة إلى كمال قدرته وحكمته .

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية إشارة إلى ذكر مايدل على الوجود والقدرة والعلم ، وآخرها يدل أيضا على هذا المطلوب ، وإذ كان الأمر كذلك فقوله (ثم استوى على العرش) وجب أن يكون أيضا دليلا على كمال القدرة والعلم ، لأنه لولم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله فى القدرة والحكمة وليس أيضا من صفات المدح والثناء ، لأنه تعالى قادر على أن يجلس

جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش ، فثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء ، فلو كان المراد من قوله (ثم استوى على العرش) كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، وهذا يوجب نهاية الركاكة ، فثبت أن المراد منه ليس ذلك ، بل المراد منه كمال قدرته فى تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب . وثامنها : أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا ، والدليل عليه أنه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال (وينزل من السماء ماء ليطهركم به) واذا كان الأمر كذلك ، فكل ماله ارتفاع وعلو وسمو كان سماء ، فلو كان إله العالم موجودا فوق العرش ، لكان ذات الاله تعالى سماء لساكنى العرش . فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات فى آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال .

واذا ثبت هذا فنقول : قوله (الذى خلق السموات والأرض) آية محكمة دالة على أن قوله (ثم استوى على العرش) من المتشابهات التى يجب تأويلها ، وهذه نكتة لطيفة ، ونظير هذا أنه تعالى قال فى أول سورة الانعام (وهو الله فى السموات) ثم قال بعده بقليل (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) فدلت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما فى السموات ، فهو ملك لله فلو كان الله فى السموات لزم كونه ملكا لنفسه ، وذلك محال فكذا ههنا ، فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله (ثم استوى على العرش) على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان : الأول : أن نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض فى تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله ، وهو الذى قررناه فى تفسير قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) وهذا المذهب هو الذى نختاره ونقول به ونعتمد عليه .

﴿والقول الثانى﴾ أن نخوض فى تأويله على التفصيل ، وفيه قولان ملخصان : الأول : ما ذكره القفال رحمة الله عليه فقال (العرش) فى كلامهم هو السرير الذى يجلس عليه الملوك ، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك ، يقال : ثل عرشه أى انتقض ملكه وفسد . واذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا : استوى على عرشه ، واستقر على سرير ملكه ، هذا ما قاله القفال . وأقول : إن الذى قاله حق وصدق وصواب ، ونظيره قولهم للرجل الطويل : فلان طويل النجاد وللرجل الذى يكثر

الضيافة كثير الرماد ، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا ، وليس المراد فى شىء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها ، انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش ، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ، ثم قال القفال رحمه الله تعالى : والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذى ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر فى قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله ، إلا أن كل ذلك مشروط بنفى التشبيه ، فاذا قال : إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شىء ، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة ، وإذا قال : قادر علموا منه أنه متمكن من ايجاد الكائنات ، وتكوين الممكنات ، ثم علموا بعقولهم أنه غنى فى ذلك الايجاد ، والتكوين عن الآلات والأدوات ، وسبق المادة والمدة والفكرة والروية ، وهكذا القول فى كل صفاته ، وإذا أخبر أن له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ، ثم علموا بعقولهم نفى التشبيه ، وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ، ولم ينتفع به فى دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه ، فاذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه ، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش ، أى حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد ، فكان قوله (ثم استوى على العرش) أى بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال . ثم قال القفال : والدليل على أن هذا هو المراد قوله فى سورة يونس (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر) فقوله (يدبر الأمر) جرى مجرى التفسير لقوله (استوى على العرش) وقال فى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها (ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر) وهذا يدل على أن قوله (ثم استوى على العرش) إشارة إلى ما ذكرناه .

فان قيل : فاذا حملتم قوله (ثم استوى على العرش) على أن المراد : استوى على الملك ، وجب أن يقال : الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والأرض .

قلنا : إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرا على تخليقها وتكوينها . وما كان مكونا ولا موجداً لها بأعيانها بالفعل ، لأن إحياء زيد ، وإماتة عمرو ، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل

إلا عند هذه الأحوال ، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال ، صح أن يقال : إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه فى هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض ، وهذا جواب حق صحيح فى هذا الموضع .

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أن يقال : استوى بمعنى . استولى ، وهذا الوجه قد أطلنا فى شرحه فى سورة طه فلا نعيده هنا .

﴿والوجه الثالث﴾ أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى : علا واستعلى على الملك فيكون المعنى : أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت فى ترتيب الملك والملكوت ، واعلم أنه تعالى ذكر قوله (استوى على العرش) فى سور سبع . إحداها : ههنا . وثانيها : فى يونس . وثالثها : فى الرعد . ورابعها : فى طه . وخامسها : فى الفرقان . وسادسها : فى السجدة . وسابعها : فى الحديد ، وقد ذكرنا فى كل موضع فوائد كثيرة ، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر .

أما قوله ﴿يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم فى رواية حفص (يغشى) بتخفيف الغين وفى الرعد هكذا ، وقرأ حمزة والكسائى وعاصم برواية أبى بكر بالتشديد ، وفى الرعد هكذا . قال الواحدى رحمه الله : الاغشاء والتغشية الباس الشىء بالشىء ، وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف ، فمن التشديد قوله تعالى (فغشاها ما غشى) ومن اللغة الثانية قوله (فأغشيناهم فهم لا يبصرون) والمفعول الثانى محذوف على معنى فأغشيناهم العمى وفقد الرؤية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) يحتمل أن يكون المراد يلحق الليل بالنهار ، وأن يكون المراد النهار بالليل ، واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تغيير ، والدليل على الثانى قراءة حميد بن قيس (يغشى الليل النهار) بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار أى يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله : أنه سبحانه لما أخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار أصعب المخلوقات على وفق مشيئته ، أراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان إلى الخبر ، وتزول الشبه عن كل الجهات ، فقال (يغشى الليل النهار) لأنه تعالى أخبر فى هذا الكتاب الكريم بما فى تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة ، والفوائد الجليلة ، فان بتعاقبهما يتم أمر الحياة ، وتكمل المنفعة والمصلحة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يطلبه حثيثا) قال الليث : الحث : الاعجال ، يقال : حثثت فلانا فاحتث ، فهو حثيث ومحثوث ، أى مجد سريع .

واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة ، وذلك هو الحق ، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم ، وتلك الحركة أشد الحركات سرعة ، وأكملها شدة ، حتى أن الباحثين عن أحوال الموجودات . قالوا : الانسان اذا كان فى العدو الشديد الكامل ، فالى أن يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل ، واذا كان الأمر كذلك كانت تلك الحركة فى غاية الشدة والسرعة ، فلهذا السبب قال تعالى (يطلبه حثيثا) ونظير هذه الآية قوله سبحانه (لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون) فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة فى الماء ، والمقصود : التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال إيصالها .

ثم قال تعالى ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر (والشمس والقمر والنجوم مسخرات) بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر ، قال الواحدى والنصب هو الوجه لقوله تعالى (واسجدوا لله الذى خلقهن) فكما صرح فى هذه الآية أنه سخر الشمس والقمر كذلك يجب أن يحمل على أنه خلقها فى قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) وهذا النصب على الحال أى خلق هذه الأشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والأفعال وحجة ابن عامر قوله تعالى (وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض) ومن جملة مافى السماء الشمس والقمر فلما أخبر أنه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بأنها مسخرة كما أنك إذا قلت ضربت زيداً استقام أن تقول زيد مضروب .

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الآية لطائف : فالأولى : أن الشمس لها نوعان من الحركة .

﴿أحد النوعين﴾ حركتها بحسب ذاتها وهى إنما تتم فى سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة .

﴿والنوع الثانى﴾ حركتها بسبب حركة الفلك الأعظم وهذه الحركة تتم فى اليوم بليلة .

إذا عرفت هذا فنقول : الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وإنما يحصل بسبب حركة السماء الأقصى التى يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) ربط به قوله (يغشى الليل النهار) تنبيها على أن سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الأقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة . والثانية : انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات . قال (فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها) فدلت تلك الآية على انه سبحانه خص كل ذلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الأمر .

ثم قال بعده ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وهو إشارة إلى ان كل ماسوى الله تعال اما من عالم الخلق أو من عالم الأمر ، أما الذى هو من عالم الخلق ، فالخلق عبارة عن التقدير ، وكل ما كان جسماً أو جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين ، فكان من عالم الخلق ، وكل ما كان بريئا عن الحجمية و المقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر ، فدل على انه سبحانه خص كل واحد من أجرام الافلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة ، وهم من عالم الأمر والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك ، وهى ماروى فى الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب ، وكذا القول فى سائر الكواكب ، وأيضا قوله سبحانه (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) إشارة إلى أن الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ، ثم إذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق فى تسخير الله وعالم الأمر فى تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال (ألا له الخلق والأمر)

ثم قال بعده ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ والبركة لها تفسيران : أحدهما : البقاء و الثبات والثانى : كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لايليق إلا بالحق سبحانه ، فان حملته على الثبات والدوام ، فالثابت والدائم هو الله تعالى لأنه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغنى فى ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه ، فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنهى الافتقارات وهو غنى عن كل ماسواه فى جميع الأمور وأيضاً إن فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى ، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس إلا هو ، وكل ماسواه ممكن ، وكل ممكن فلا يوجد إلا بايجاد الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من وجوده وإحسانه ، فلاخير إلا منه ولا إحسان إلا من فيضه ، ولا رحمة إلا وهى حاصلة منه ، فلما كان الخلق والأمر ليس إلا منه ، لاجرم كان الثناء المذكور بقوله (فتبارك الله رب العالمين) لا يليق إلا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته .

﴿المسألة الثالثة﴾ كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه يحتمل وجوها : أحدها : أنا قد دللنا فى هذا الكتاب العالى الدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك ، كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة ، فى العالم العلوى والسفلى ، لابد وأن يكون لأجل أن الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال ، فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر فى قبول تلك القوى والخواص ، عن قدرة المدبر الحكيم ، الرحيم العليم . وثانيها : أن يقال

إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب، سيراً خاصاً بطيئاً من المغرب إلى المشرق وسيراً آخر سريعاً بسبب حركة الفلك الأعظم ؛ فالحق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية فى أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها ، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنه لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) رتب عليه حكمين : أحدهما: قوله (يغشى الليل النهار) تنبيهاً على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش . والثانى : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) تنبيهاً على أن الفلك الأعظم الذى هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع فى جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها ، فهذه أبحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله . وثانيها : أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام ، منها ماهى متحركة إلى الوسط وهى الثقال . ومنها ماهى متحركة عن الوسط ، وهى الخفاف ، ومنها ماهى متحركة عن الوسط ، وهى الأجرام الفلكية الكوكبية ، فانها مستديرة حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لاعنه ولا اليه ، لايكون إلا بتسخير الله وتدبيره ، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) ورابعها : أن الثوابت تتحرك فى كل ستة وثلاثين ألف سنة دورة واحدة ، فهذه الحركة تكون فى غاية البطء . ثم ههنا دقيقة أخرى وهى أن كل كوكب من الكواكب الثابتة ، كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع ، وكل ماكان أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ ، فالكواكب التى تكون فى غاية القرب من القطب . مثل كوكب الجدى وهو الذى تقول العوام إنه هو القطب ، يدور فى دائرة فى غاية الصغر ، وهو إنما يتمم تلك الدائرة الصغيرة جدا فى مدة ستة وثلاثين ألف سنة . فاذا تأملت علمت أن تلك الحركة بلغت فى البطء إلى حيث لاتوجد حركة فى العالم تشاركها فى البطء ، فذلك الكوكب اختص بأبطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الأعظم اختص بأسرع حركات العالم ، وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها فى البطء والسرعة ، وكل واحد من الكواكب والدوائر والجوامل والممثلات يختص بنوع من تلك الحركات ، وأيضا فلكل واحد من تلك الكواكب مدارات مخصوصة ، فأسرعها هو المنطقة وكل ماكان أقرب اليه فهو أسرع حركة مما هو أبعد منه ، ثم انه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح فى هذا العالم . كما قال فى أول سورة

البقرة (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) أى سواهن على وفق مصالح هذا العالم ، وهو بكل شىء عليم ، أى هو عالم بجميع المعلومات . فيعلم أنه كيف ينبغى ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم ، فهذا أيضاً نوع عجيب فى تسخير الله تعالى هذه الأفلاك والكواكب ، فتكون داخلة تحت قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال إنك أكثرت فى تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد ! فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت فى كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ماذكرته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض ، وتعاقب الليل والنهار ، وكيفية أحوال الضياء والظلام ، وأحوال الشمس والقمر والنجوم ، وذكرهذه الأمور فى أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى ، فلو لم يكن البحث عنها ، والتأمل فى أحوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها . والثانى : أنه تعالى قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) فهو تعالى حث على التأمل فى أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل فى أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها . والثالث : أنه تعالى قال (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فبين أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة فى أجرام السموات أكثر وأعظم وأكمل مما فى أبدان الناس ، ثم انه تعالى رغب فى التأمل فى أبدان الناس بقوله (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فما كان أعلى شأنا وأعظم برهانا منها أولى بأن يجب التأمل فى أحوالها ومعرفة ماأودع الله فيها من العجائب والغرائب. والرابع : أنه تعالى مدح المتفكرين فى خلق السموات والأرض فقال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل . والخامس : أن من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب فى تلك الدقائق ، فالمعتقدون فى شرفه وفضيلته فريقان : منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين ، واعتقاد الطائفة الأولى وان بلغ إلى أقصى الدرجات فى القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى . وأيضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده فى عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل .

إذا ثبت هذا فنقول : من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث ،

فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ، ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوى والعالم السفلى على سبيل التفصيل فيظهر له فى كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة ، فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله ، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر ، ومن دليل إلى دليل آخر ، فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم فى تقوية اليقين وإزالة الشبهات . فاذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة ، ونسأل الله العون والعصمة .

﴿المسألة الرابعة﴾ الأمر المذكور فى قوله (مسخرات بأمره) قد فسرناه بما سبق ذكره ، وأما المفسرون فلهم فيه وجوه : أحدها : المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته ، وليس المراد من هذا الأمر الكلام ، ونظيره فى قوله تعالى (ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقوله (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الثانى الذى هو الكلام ، وقال : إنه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب فى إفرادهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم ، والاستقصاء فى تقريره لا يليق بهذا الموضع ، فالشمس سلطان النهار ، والقمر سلطان الليل ، والشمس تأثيرها فى التسخين والقمر تأثيره فى الترطيب ، وتولد المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة فى الرطوبة . ثم انه تعالى خص كل كوكب بخاصة عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه إلا الله تعالى ، وجعله معينا لهما فى تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة فى علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان ، والقمر كالنائب ، وسائر الكواكب كالخدم ، فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وثنى بالقمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم .

أما قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا وأثر فى حدوث شىء . فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ، ثم الآية دلت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال (ألا له الخلق والأمر) وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله ، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جنى أو إنسى ، فخالق

ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير . وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل : إحداها : انه لا إله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الآله الثانى خالقا ومدبرا، وذلك يناقض مدلول هذه الآية فى تخصص الخلق بهذا الواحد . وثانيها : أنه لا تأثير للكواكب فى أحوال هذا العالم ، وإلا لحصل خالق سوى الله ، وذلك ضد مدلول هذه الآية . وثالثها : أن القول باثبات الطبائع ، وإثبات العقول والنفوس على مايقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات باطل ، وإلا لحصل خالق غير الله . ورابعها : خالق أعمال العباد هو الله ، وإلا لحصل خالق غير الله . وخامسها : القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل . وإلا لحصل مؤثر غير الله ، ومقدر غير الله ، وخالق غير الله ، وانه باطل .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم . قالوا : انه تعالى ميز بين بين الخلق وبين الأمر ، ولو كان الأمر مخلوقا لما صح هذا التمييز . أجاب الجبائى : عنه بأنه لا يلزم من إفراد الأمر بالذكر عقيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلا فى الخلق فانه تعالى قال (تلك آيات الكتاب وقرآن مبين) وآيات الكتاب داخلة فى القرآن وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) مع أن الاحسان داخل فى العدل وقال (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) وهما داخلان تحت الملائكة . وقال الكعبى : ان مدار هذه الحجة على أن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ، فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال (فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته) فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق ، فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة . وقال القاضى : أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام التنزيل ، بل المراد به نفاذ إرادة الله تعالى لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته ، وقال آخرون : لا يبعد أن يقال : الأمر وان كان داخلا تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله (له الخلق والأمر) معناه : له الخلق والايجاد فى المرتبة الأولى ، ثم بعد الايجاد والتكوين فله الأمر والتكليف فى المرتبة الثانية ، ألا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب ، كان ذلك حسنا مفيدا مع أن الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا . وقال آخرون : معنى قوله (ألا له الخلق والأمر) هو أنه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله (والأمر) يجب أن يكون معناه : انه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وإذا كان حصول الأمر متعلقا بمشيئته لزم أن يكون ذلك الأمر مخلوقا كما أنه لما كان حصول المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا ، أما لو كان أمر الله قديما لم يكن

ذلك الأمر بحسب مشيئته ، بل كان من لوازم ذاته . فحينئذ لا يصدق عليه أنه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وذلك ينفي ظاهر الآية .

والجواب : انه لو كان الأمر داخلا تحت الخلق كان إفراد الأمر بالذكر تكريرا محضا ، والأصل عدمه . أقصى ما في الباب أنا تحملنا ذلك في صور لأجل الضرورة ، إلا أن الأصل عدم التكرير . والله اعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على أنه ليس لأحد أن يلزم غيره شيئاً إلا الله سبحانه .

وإذا ثبت هذا فنقول : فعل الطاعة لا يوجب الثواب ، وفعل المعصية لا يوجب العقاب ، وإيصال الألم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شيء البتة ، إذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام جازم ، وذلك ينافي قوله (ألا له الخلق والأمر)

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القبيح لا يجوز أن يقبح لوجه عائد اليه ، وأن الحسن لا يجوز أن يحسن لوجه عائد اليه لأن قوله (ألا له الخلق والأمر) يفيد انه تعالى له ان يأمر بما شاء كيف شاء ، ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله أن يأمر إلا بما حصل منه ذلك الوجه ، ولا أن ينهى إلا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الأمر والنهي كما شاء وأراد مع أن الآية تقتضي هذا المعنى .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت هذه الآية على أنه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء وأراد وتقريره : انه قال (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) والخلق إذا أطلق أريد به الجسم المقدر أو مايظهر تقديره في الجسم المقدر ، ثم بين في آية أخرى انه أوحى في كل سماء أمرها وبين في هذه الآية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره ، وذلك يدل على أن ما حدث بتأثير قدرة الله تعالى فتميز الأمر والخلق ، ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان (ألا له الخلق والأمر) يعني له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الإطلاق، فوجب أن يكون قادرا على إيجاد هذه الأشياء وعلى تكوينها كيف شاء وأراد ، فلو أراد خلق ألف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في أقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لأن هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له :

يأيها الناس كم لله من فلك ... تجري النجوم به والشمس والقمر

ثم قال في أثناء هذه القصيدة :

هنا على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال قوم (الخلق) صفة من صفات الله وهو غير المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أما الآية فقوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) قالوا : وعند أهل السنة (الأمر) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له ، بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون (الخلق) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة له ، وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى . وأما المعقول فهو انا إذا قلنا : لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن ؟ فنقول : في جوابه لأنه تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا ، فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله انه انما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده جاريا مجرى قولنا : انه انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر ، وذلك محال باطل ، لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى ، فثبت أن كونه تعالى خالقا للمخلوق مغايرا لذات ذلك المخلوق ، وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق وجوابه : لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق ، وان كان حادثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال .

﴿ المسألة السابعة ﴾ ظاهر الآية يقتضى أنه كما لا خالق إلا الله ، فكذلك لا أمر إلا لله ، وهذا يتأكد بقوله تعالى (إن الحكم إلا لله) وقوله (فالحكم لله العلي الكبير) وقوله (لله الأمر من قبل ومن بعد) إلا أنه مشكل بالآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وأما الخبر فقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

والجواب : أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على أن أمر الله قد حصل ، فيكون الموجب في الحقيقة هو أمر الله لا أمر غيره . والله أعلم .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قوله (ألا له الخلق والأمر) يدل على أن لله أمراً ونهياً على عباده ، وأن له تكليفا على عباده ، والخلاف مع نفاة التكليف . واحتجوا عليه بوجوه : أولها : أن المكلف به إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع ، فكان الأمر به أمرا بتحصيل الحاصل وأنه محال ، وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع ، فكان الأمر به أمرا بما يمتنع وقوعه وهو محال ، وثانيها : أنه تعالى إن خلق الداعي إلى فعله ، كان واجب الوقوع ، فلا فائدة في الأمر ، وإن لم يخلق الداعي إليه كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة في الأمر به . وثالثها : أن أمر الكافر والفاسق لا يفيد إلا الضرر المحض ، لأنه لما علم الله أنه لا يؤمن ولا يطيع ، امتنع أن يصدر عنه الايمان والطاعة ، إلا اذا

صار علم الله جهلا ، والعبد لاقدرة له على تجهيل الله ، واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم . فوجب أن يقال : لاقدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة أصلا ، واذا كان كذلك لم يحصل من الأمر به إلا مجرد استحقاق العقاب ، فيكون هذا الأمر والتكليف إضرارا محضامن غير فائدةالبتة ، وهو لايليق بالرحيم الحكيم ، ورابعها : أن الأمر والتكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث ، وإن كان لفائدة عائدة إلى المعبود فهو محتاج وليس باله ، وإن كان لفائدة عائدة إلى العابد . فجميع الفوائد منحصرة فى تحصيل النفع ، ودفع الضرر ، والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف ، فكان توسيط التكليف إضرارا محضا من غير فائدة ، وأنه لايجوز .

واعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية أنه يحسن منه أن يأمر عباده ، وأن يكلفهم بما شاء . واحتج عليه بقوله (ألا له الخلق والأمر) يعنى لما كان الخلق منه ثبت أنه هو الخالق لكل العبيد ، واذا كان خالقاً لهم كان مالكا لهم ، واذا كان مالكا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم ، لأن ذلك تصرف من المالك فى ملك نفسه ، وذلك مستحسن ، فقوله سبحانه (ألا له الخلق والأمر) يجرى مجرى الدليل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمرعباده بما شاءكيف شاء .

﴿المسألة التاسعة﴾ دلت الآية على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقاً لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ، ولا كما يقولونه أيضا من حيث العوض والثواب ، لأنه تعالى ذكر أن الخلق له أولا ، ثم ذكر الأمر بعده ، وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقاً لهم موجداً لهم ، واذا كانت العلة فى حسن الأمر والتكليف ، هذا القدر سقط اعتبار الحسن ، والقبح ، والثواب ، والعقاب فى اعتبار حسن الأمر والتكليف .

﴿المسألة العاشرة﴾ دلت هذه الآية على أنه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر ، وكان من حق هذه المسألة تقدمها على سائر المسائل ، إلا أنها إنما خطرت بالبال فى هذا الوقت ، والدليل عليه قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) فدل ذلك على أن له الأمر ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهى ، والخبر ، والاستخبار ، ضرورة أنه لاقائل بالفرق .

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ أنه تعالى بين كونه تعالى خالقاً للسموات ، والأرض ، والشمس ، والقمر ، والنجوم .

ثم قال ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ أى لاخالق إلا هو .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من كونه تعالى خالقاً لهذه الأشياء أن يقال : لاخالق على الاطلاق إلا هو ، فلم رتب على إثبات كونه خالقا لتلك الأشياء إثبات أنه لاخالق إلا هو على الاطلاق ؟

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «٥٥» وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ «٥٦»

فنقول : الحق أنه متى ثبت كونه تعالى خالقاً لبعض الأشياء ، وجب كونه خالقاً لكل الممكنات ، وتقريره : أن افتقار المخلوق إلى الخالق لامكانه ، والامكان واحد فى كل الممكنات ، وهذا الامكان إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر متعين ، أو إلى مؤثر غير متعين . والثانى باطل ، لأن كل ما كان موجودا فى الخارج ، فهو متعين فى نفسه ، فيلزم منه أن مالا يكون متعينا فى نفسه لم يكن موجودا فى الخارج . ومالا وجود له فى الخارج امتنع أن يكون علة لوجود غيره فى الخارج ، فثبت أن الامكان علة للحاجة إلى موجد ومعين ، فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجا إلى ذلك المعين . فثبت أن الذى يكون مؤثرا فى وجود شىء واحد ، هو المؤثر فى وجود كل الممكنات .

أما قوله تعالى ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ فاعلم أنه سبحانه لما بين كونه خالقاً للسموات ، والأرض ، والعرش ، والليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، والنجوم وبين كون الكل مسخرا فى قدرته وقهره ومشيئته ، وبين أن له الحكم والأمر والنهى والتكليف ، بين أنه يستحق الثناء والتقديس والتنزيه ، فقال (تبارك الله رب العالمين) وقد تقدم تفسير (تبارك) فلا نعيده .

واعلم أنه تعالى بدأ فى أول الآية : رب السموات والأرضين ، وسائر الأشياء المذكورة ، ثم ختم الآية بقوله (تبارك الله رب العالمين) والعالم كل موجود سوى الله تعالى ، فبين كونه رباً وإلها وموجودا ومحدثاً لكل ماسواه ، ومع كونه كذلك فهو رب ومرب ومحسن ومتفضل ، وهذا آخر الكلام فى شرح هذه الآية .

قوله تعالى ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لايحب المعتدين ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة ، وعند هذا تم التكليف المتوجه إلى تحصيل المعارف النفسانية ، والعلوم الحقيقية ، أتبعه بذكر الأعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع ، فإن الدعاء مخ العبادة ، فقال (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ادعوا ربكم) فيه قولان : قال بعضهم (اعبدوا) وقال آخرون : هو الدعاء ، ومن قال بالاول عقل من الدعاء أنه طلب الخير من الله تعالى ، وهذه صفة العبادة ، لأنه يفعل تقربا ، وطلبا للمجازاة لأنه تعالى عطف عليه قوله (وادعوه خوفا وطمعا) والمعطوف ينبغي أن يكون مغايرا للمعطوف عليه . والقول الثانى هو الاظهر ، لأن الدعاء مغاير للعبادة فى المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى الدعاء ، فنهم من أنكره . واحتج على صحة قوله بأشياء : الأول : ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغيير فى علم الله تعالى ، وما كان واجب الوقوع لم يكن فى طلبه فائدة ، وان كان معلوم اللا وقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة أيضا فى طلبه . الثانى : أنه تعالى ان كان قد أراد فى الأزل إحداث ذلك المطلوب ، فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء أو لم يحصل ، وان كان قد أراد فى الأزل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة فى الطلب ، وإن قلنا انه ما أراد فى الأزل إحداث ذلك الشيء لا وجوده ولا عدمه ، ثم انه عند ذلك الدعاء ، صار مريدا له لزم وقوع التغير فى ذات الله وفى صفاته ، وهو محال . لأن على هذا التقدير : يصير إقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة فى ذات الله تعالى ، فيكون العبد متصرفا فى صفة الله بالتبديل والتغيير ، وهو محال . والثالث : ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه ، فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزه عن أن يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه ، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه . والرابع : ان الدعاء غير الأمر ، ولا تفاوت بين البابين إلا كون الداعى أقل رتبة ، وكون الآمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب ، وانه لا يجوز . الخامس : الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على ارشاد ربه وإلهه إلى فعل الأصلح والأصوب ، وذلك سوء أدب أو انه ينبه الاله على شيء ما كان منتبها له ، وذلك كفر وأنه تعالى قصر فى الاحسان والفضل فانت بهذا تحمله على الاقدام على الاحسان والفضل ، وذلك جهل . السادس : ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضى بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ، ولما طلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضا بالقضاء أمر من المنكرات . السابع : كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ، ثم انه عند دخوله فى الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة ، وإذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من الله غير جائز ، بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير ، وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه . فلم يبق فى الدعاء فائدة . الثامن : ان الدعاء عبارة عن

توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى ، و توجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق فى معرفة الله تعالى ، وفى محبته ، وفى عبوديته ، وهذه مقامات عالية شريفة ، وما يمنع من حصول المقامات العاليـة الشريفة كان مذموما . التاسع : روى أنه عليه الصلاة والسلام . قال حاكيا عن الله سبحانه « من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ماأعطى السائلين » وذلك يدل على ان الأولى ترك الدعاء . العاشر : ان علم الحق محيط بحاجة العبد ، والعبد إذا علم ان مولاه عالم باحتياجه ، فسكت ولم يذكر تلك الحاجـة كان ذلك أدخل فى الأدب ، وفى تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفيـة تلك الحالة ، ويطلب مايدفع تلك الحاجـة ، وإذا كان الحال على هـذا الوجه فى الشاهد ، وجب اعتبار مثله فى حق الله سبحانه ، ولذلك يقال ان الخليل عليه السلام لما وضع فى المنجنيق ليرمى إلى النار . قال جبريل عليه السلام ادع ربك . فقال الخليل عليه السلام حسبى من سؤالى علمه بحالى ، فهذه الوجوه هى المذكورة فى هذا الباب .

واعلم ان الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسئلة المذكورة واردة فى جميع أنواع العبادات ، فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا فى علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات ، وان كان شقيا فى علمه فلا فائدة فى تلك العبادات ، وأيضا يقال وجب أن لا يقدم الانسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه ان كان هذا الانسان شبعان فى علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز ، وان كان جائعا فلا فائدة فى أكل الخبز ، وكما ان هذا الكلام باطل ههنا ، فكذا فيماذكروه ، بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيـد معرفة عزة الربوبية ، وهذا هو المقصود الاشرف الأعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعى لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه وإلهه انه يسمع دعاءه ، ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضى رحمته إزالة تلك الحاجة ، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فلا مقصود من جميع التكاليف إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية ، فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لاجرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات . وقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفيـة) اشارة إلى المعنى الذى ذكرناه لأن التضرع لا يحصل إلا من الناقص فى حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه فى العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع ، فثبت ان المقصود من الدعاء ماذكرناه ، فثبت ان لفظ القرآن دليل عليه والذى يقوى ماذكرناه ماروى أنه عليه السلام قال «مامن شىء أكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة » ثم قرأ (إن

الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) وتمام الكلام فى حقائق الدعاء مذكور فى سورة البقرة فى تفسير قوله (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تقرير شرائط الدعاء .

اعلم أن المقصود من الدعاء أن يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فكل هذه المعانى دخلت تحت قوله (ادعو ربكم تضرعا) ثم إذا حصلت هذه الأحوال على سبيل الخلوص ، فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص ، وهو المراد من قوله تعالى (وخفية) والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الأصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء ، وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه (تضرعا وخفية) مشتمل على كل مايراد تحقيقه وتحصيله فى شرائط الدعاء ، وانه لايزيد عليه البتة بوجه من الوجوه ، وأما تفصيل الكلام فى تلك الشرائط ، فقد بالغ فى شرحها الشيخ سليمان الحليمى رحمة الله عليه فى كتاب المنهاج فليطلب من هناك .

﴿المسألة الثالثة﴾ «التضرع» التذلل والتخشع ، وهو إظهار ذل النفس من قولهم : ضرع فلان لفلان ، وتضرع له إذا أظهر الذل له فى معرض السؤال «والخفية» ضد العلانية . يقال : أخفيت الشيء إذا سترته ، ويقال (خفية) أيضا بالكسر ، وقرأ عاصم وحده فى رواية أبى بكر عنه (خفية) بكسر الخاء ههنا وفى الأنعام ، والباقون بالضم ، وهما لغتان :

واعلم أن الاخفاء معتبر فى الدعاء ، ويدل عليه وجوه : الأول : هذه الآية فانها تدل على أنه تعالى أمر بالدعاء مقرونا بالاخفاء ، وظاهر الأمر الوجوب ، فان لم يحصل الوجوب ، فلا أقل من كونه ندبا .

ثم قال تعالى بعده ﴿إنه لايحب المعتدين﴾ والأظهر أن المراد أنه لايحب المعتدين فى ترك هذين الأمرين المذكورين ، وهما التضرع والاخفاء ، فان الله لايحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب ، فكان المعنى أن من ترك فى الدعاء التضرع والاخفاء ، فان الله لا يثيبه البتة ، ولا يحسن اليه ، ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لامحالة ، فظهر أن قوله تعالى (إنه لايحب المعتدين) كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء فى الدعاء .

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى أثنى على زكريا فقال (إذ نادى ربه نداء خفيا) أى أخفاه عن العباد وأخلصه لله وانقطع به اليه .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى أبو موسى الأشعرى ، أنهم كانوا فى غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعى أصواتهم فقال عليه السلام «ارفقوا على أنفسكم إنكم لاتدعون أصم ولاغائبا إنكم تدعون سميعاً قريباً وإنه لمعكم»

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام «دعوة فى السر تعدل سبعين دعوة فى العلانية» وعنه عليه السلام «خير الذكر الخفى وخير الرزق مايكفى» وعن الحسن أنه كان يقول : إن الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ، يفقه الكثير ومايشعر به الناس ، ويصلى الصلاة الطويلة فى ليله وعنده الزائرون ومايشعرون به ولقد أدركنا أقواماً كانوا يبالغون فى إخفاء الأعمال ، ولقد كان المسلمون يجتهدون فى الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همسا ، لأن الله تعالى قال (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وذكر الله عبده زكريا فقال (إذنادى ربه نداء خفيا)

﴿الحجة الخامسة﴾ المعقول وهو أن النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة فى الرياء والسمعة ، فاذا رفع صوته فى الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة . فكان الأولى إخفاء الدعاء ليبقى مصوناً عن الرياء وههنا مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها ، وهى : أنه هل الأولى إخفاء العبادات أم إظهارها؟ فقال بعضهم الأولى إخفاؤها صوناً لها عن الرياء وقال آخرون ، الأولى إظهارها ليرغب الغير فى الاقتداء به فى أداء تلك العبادات . وتوسط الشيخ محمد بن عيسى الحكيم الترمذى فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء الأولى الاخفاء صوناً لعمله عن البطلان ، وإن كان قد بلغ فى الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار آمناً عن شائبة الرياء كان الأولى فى حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله ، إخفاء التأمين أفضل . وقال الشافعى رحمه الله ، إعلانه أفضل ، واحتج أبو حنيفة على صحة قوله ، قال : فى قوله «آمين» وجهان : أحدهما : أنه دعاء . والثانى : أنه من أسماء الله ، فان كان دعاء وجب إخفاؤه لقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وإن كان اسما من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى (واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة) فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول :

أما قوله تعالى ﴿إنه لايحب المعتدين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى ، لأن القرآن نطق باثباتها فى آيات كثيرة . واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشىء ، لأن كل ذلك فى حق الله تعالى محال بالاتفاق ، واختلفوا فى تفسير المحبة فى حق الله تعالى على ثلاثة أقوال .

﴿فالقول الأول﴾ أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد .

﴿والقول الثانى﴾ أنها عبارة عن كونه تعالى مريداً لايصال الثواب والخير إلى العبد . وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهى: أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة أم لا ؟ قال الكعبى وأبو الحسين . إنه تعالى غير موصوف بالارادة البتة، فكونه تعالى مريداً لأفعال نفسه أنه موجد لها وفاعل لها ، وكونه تعالى مريداً لأفعال غيره كونه آمراً بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الارادة . وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المريدية .

إذا عرفت هذا فمن نفى الارادة فى حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الارادة لله تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه .

﴿والقول الثالث﴾ أنه لايبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريداً لايصال الثواب اليه ، وذلك لأنا نجد فى الشاهد أن الأب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الارادة أثراً من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها . أقصى مافى الباب أن يقال : إن هذه المحبة فى الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك فى حق الله تعالى محال ، إلا أنا نقول : لم لايجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى ، سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد؟ أقصى مافى الباب ، أنا لانعرف أن تلك المحبة ماهى وكيف هى ؟ ! إلا أن عدم العلم بالشىء لايوجب العلم بعدم ذلك الشىء . ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئياً ، ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان ، بل هى رؤية بلا كيف ، فلم لايقولون ههنا أيضاً أن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هى محبة بلا كيف ؟ فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لامعنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع . بل أقصى مافى الباب أن يقال لادليل على إثبات صفة أخرى سوى الارادة فوجب نفيها ، لكنا بينا فى كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنه لايحب المعتدين) أى المجاوزين ما أمروا به . قال الكلبى وابن جريج: من الاعتداء رفع الصوت فى الدعاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى ونهيه ، فقد اعتدى وتعدى . فيدخل تحت قوله (إنه لايحب المعتدين) وقد بينا أن من لايحبه الله فانه يعذبه ، فظاهر هذه الآية يقتضى أن كل من خالف أمر الله ونهيه ، فانه يكون معاقبا ، والمعتزلة تمسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد

الفساق ، وقالوا لا يجوز أن يقال المراد منه الاعتداء فى رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين : الأول : أن لفظ (المعتدين) لفظ عام دخله الألف واللام ، فيفيد الاستغراق غايته أنه إنما ورد فى هذه الصورة لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . الثانى : أن رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه ، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد .

والجواب المستقصى ما ذكرناه فى سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ﴿ولا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) معناه ولا تفسدوا شيئا فى الأرض، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء ، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل ، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة ، وإفساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواطة وسبب القذف ، وافساد العقول بسبب شرب المسكرات ، وذلك لأن المصالح المعتبرة فى الدنيا هى هذه الخمسة : النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول . فقوله (ولا تفسدوا) منع عن إدخال ماهية الافساد فى الوجود ، والمنع من إدخال الماهية فى الوجود يقتضى المنع من جميع أنواعه وأصنافه ، فيتناول المنع من الافساد فى هذه الأقسام الخمسة ، وأما قوله (بعد إصلاحها) فيحتمل أن يكون المراد بعد ان أصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب كأنه تعالى قال : لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ، ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع ، فان ذلك يقتضى وقوع الهرج والمرج فى الأرض ، فيحصل الافساد بعد الاصلاح ، وذلك مستكره فى بداهة العقول .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أن الأصل فى المضار الحرمة والمنع على الاطلاق . إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام وإلا بقى على التحريم الذى دل عليه هذا النص .

واعلم أنا كنا قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) أن هذه الآية تدل على أن الأصل فى المنافع واللذات الاباحة والحل ، ثم بينا أنه لما كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى ، فكذلك فى هذه الآية أنها تدل

على أن الأصل فى المضار والآلام ، الحرمة .

وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية ، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف فى تلك الآية فهى موجودة فى هذه الآية ، فتلك الآية دالة على أن الأصل فى المنافع الحل ، وهذه الآية دالة على أن الأصل فى جميع المضار الحرمة ، وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها ، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات ، وأيضا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضى عليه بين الخصمين ، فانه انعقد وصح وثبت ، لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادا بعد الاصلاح ، والنص دل على أنه لا يجوز .

إذا ثبت هذا فنقول : أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله (أوفوا بالعقود) وبعموم قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وتحت سائر العمومات الواردة فى وجوب الوفاء بالعهود والعقود .

إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التى وقع التراضى به من الجانبين غير صحيح ، قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام ، وإلا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات . وبهذا الطريق البين الواضح ثبت أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها .

ثم قال تعالى ﴿وادعوه خوفا وطمعا﴾ وفيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قال فى أول الآية (ادعو ربكم) ثم قال (ولا تفسدوا) ثم قال (وادعوه) وهذا يقتضى عطف الشىء على نفسه وهو باطل .

والجواب : أن الذين قالوا فى تفسير قوله (ادعوا ربكم تضرعا) أى اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال ،

فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال ، وان قلنا المراد من قوله (ادعوا ربكم تضرعا) هو الدعاء كان الجواب أن قوله (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ، ثم بين فى قوله (وادعوه خوفا وطمعا) أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين ، فكانت الآية الأولى فى بيان شرط صحة الدعاء ، والآية الثانية فى بيان فائدة الدعاء ومنفعته .

﴿السؤال الثانى﴾ أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع

فى الثواب لم تصح عبادته ، وذلك لأن المتكلمين فريقان : منهم من قال التكاليف إنما وردت بمقتضى الالهية والعبودية ، فكونه إلها لنا وكوننا عبيدا له يقتضى أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء ، فلا يعتبر منه كونه فى نفسه صلاحا وحسنا ، وهذا قول أهل السنة . ومنهم من قال : التكاليف إنما وردت لكونها فى أنفسها مصالح ؛ وهذا هو قول المعتزلة .

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول : فوجه وجوب بعض الأعمال ، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ، ونهيه عما حرمه ، فمن أتى بهذه العبادات صحت . أما من أتى بها خوفا من العقاب ، أو طمعا فى الثواب ، وجب أن لا يصح ، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها ، وأما على القول الثانى : فوجه وجوبها هو كونها فى أنفسها مصالح ، فمن أتى بها للخوف من العقاب ، أو للطمع فى الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها ، فوجب أن لا تصح ، فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب ، والطمع فى الثواب ، وجب أن لا يصح .

إذا ثبت هذا فنقول : ظاهر قوله (وادعوه خوفا وطمعا) يقتضى أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتى بالدعاء لهذا الغرض ، وقد ثبت بالدليل فساده ، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول .

والجواب : ليس المراد من الآية ما ظننتم ، بل المراد : وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير ، فى بعض الشرائط المعتبرة فى قبول ذلك الدعاء ، ومع الطمع فى حصول تلك الشرائط بأسرها ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل ؟

﴿السؤال الثالث﴾ هل تدل هذه الآية على أن الداعى لابد وأن يحصل فى قلبه هذا الخوف والطمع ؟

والجواب : أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة فى قبول الدعاء ، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف ، وأيضا لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة ، فوجب كونه طامعا فى قبولها فلا جرم .

قلنا : بأن الداعى لا يكون داعيا إلا إذا كان كذلك فقوله (خوفا وطمعا) أى أن تكونوا جامعين فى نفوسكم بين الخوف والرجاء فى كل أعمالكم ، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أديتم حق ربكم . ويتأكد هذا بقوله (يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة)

ثم قال تعالى ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة

إيصال الخير والنعمة ، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال ، وعلى هذا التقدير الثانى تكون من صفات الذات ، وقد استقصينا هذه المسألة فى تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض أصحابنا : ليس لله فى حق الكافر رحمة ولا نعمة . واحتجوا بهذه الآية ، وبيانه : أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة فهى قريبة من المحسنين ، فيلزم أن يكون كل ما لا يكون قريبا من المحسنين ، أن لا يكون رحمة ، والذى حصل فى حق الكافر غير قريب من المحسنين ، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فلما كان كل هذه الماهية حصل للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين ، فوجب أن لا يحصل شىء من رحمة الله فى حق الكافرين ، والعفو عن العذاب رحمة ، والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة ، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين ، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين ، فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب ، وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار .

والجواب : أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة ، فقد أحسن بدليل أن الصبى اذا بلغ وقت الضحوة ، وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله (للذين أحسنوا الحسنى) ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشىء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار ، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلاة الصبح ، ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر ، وظاهره أن سائر العبادات لم تجب عليه . فثبت أنه محسن ، وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والاقرار ، فوجب كون هذا القدر إحساناً ، فيكون فاعله محسنا .

إذا ثبت هذا فنقول : كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ، ودلت هذه الآية على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فوجب بحكم هذه الآية أن تصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله ، وحينئذ تنقلب هذه الآية حجة عليهم .

فان قالوا : المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الاحسان . فنقول : هذا باطل ، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا أن يكون آتيا بكل وجوه الاحسان كما أن العالم هو الذى له العلم وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم . فثبت بهذا أن السؤال الذى ذكروه ساقط وأن الحق ما ذهبنا اليه

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول مقتضى علم الاعراب أن يقال : إن رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب فى حذف علامة التأنيث ؟ وذكروا فى الجواب عنه وجوها : الأول : أن الرحمة تأنيثها

وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «٥٧» وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ

ليس بحقيق وماكان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة . الثانى : قال الزجاج : إنما قال (قريب) لأن الرحمة والغفران والعفو والانعام بمعنى واحد فقوله (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب فاجرى حكم أحد اللفظين على الآخر . الثالث : قال النضر بن شميل : الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله (فمن جاءه موعظة) فهذا راجع إلى قول الزجاج لأن الموعظة أريد بها الوعظ ، فلذلك ذكره قال الشاعر:

إن السماحة والمروءة ضمنا قبرا بمرو على الطريق الواضح

قيل : أراد بالسماحة السخاء وبالمروأة الكرم . والرابع : أن يكون التأويل إن رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا : حائض ولابن وتامر أى ذات حيض ولبن وتمر. قال الواحدى : أخبرنى العروضى عن الأزهرى عن المنذرى عن الحرانى عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب منى وهما قريب منى وهم قريب منى وهى قريب منى ، لأنه فى تأويل هو فى مكان قريب منى وقد يجوز أيضا قريبة وبعيدة تنبيها على معنى قربت وبعدت بنفسها .

﴿المسألة الخامسة﴾ تفسير هذا القرب هو أن الانسان يزداد فى كل لحظة قرباً من الآخرة ، وبعداً من الدنيا ، فان الدنيا كالماضى ، والآخرة كالمستقبل ، والانسان فى كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعداً عن الماضى ، وقربا من المستقبل . ولذلك قال الشاعر :

فلا زال ماتهواه أقرب من غد ولازال ماتخشاه أبعد من أمس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعداً فى كل ساعة ، وأن الآخرة تزداد قرباً فى كل ساعة ، وثبت أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت ، لاجرم ذكر الله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بناء على هذا التأويل .

قوله تعالى ﴿وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون

وَالَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ «٥٨»

والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر دلائل الالهية ، وكمال العلم ، والقدرة من العالم العلوى ، وهو السموات والشمس والقمر والنجوم ، أتبعه بذكر الدلائل من بعض أحوال العالم السفلى . واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة فى أمور أربعة : الآثار العلوية ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، ومن جملة الآثار العلوية الرياح ، والسحاب، والأمطار ويترتب على نزول الأمطار أحوال النبات ، وذلك هو المذكور فى هذه الآية .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير النظم انه تعالى لما أقام الدلالة فى الآية الأولى على وجود الإله القادر العالم الحكيم الرحيم ، أقام الدلالة فى هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل مايحتاج اليه فى معرفة المبدأ والمعاد ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى (الريح) على لفظ الواحد والباقون (الرياح) على لفظ الجمع ، فمن قرأ (الرياح) بالجمع حسن وصفها بقوله (بشرا) فانه وصف الجمع بالجمع ، ومن قرأ (الريح) واحدة قرأ (بشرا) جمعا لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثير الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله (ان الانسان لفى خسر) ثم قال (إلا الذين آمنوا) فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وأما قوله (نشرا) ففيه قراآت : احداها : قراءة الأكثرين (نشرا) بضم النون والشين ، وهو جمع نشور مثل رسل ورسول ، والنشور بمعنى المنشر كالركوب بمعنى المركوب ، فكان المعنى رياح منشرة أى مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ، ومنه نشر الثوب ، ونشر الخشبة بالمنشار . وقال الفراء : النشر من الرياح الطيبة اللينة التى تنشر السحاب واحدها نشور وأصله من النشر ، وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرىء القيس ونشر العطر .

﴿والقراءة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (نشرا) بضم النون واسكان الشين ، فخفف العين كما يقال كتب ورسل .

﴿والقراءة الثالثة﴾ قرأ حمزة (نشرا) بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الثوب

ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول . والرياح كأنها كانت مطوية ؛ فأرسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها ، فقوله (نشرا) مصدر هو حال من الرياح والتقدير : أرسل الرياح منشرات ، ويجوز أيضا أن يكون النشر هنا بمعنى الحياة من قولهم أنشر الله الميت فنشر . قال الاعشى :

يا عجبا للميت الناشر

فاذا حملته على ذلك وهو الوجه . كان المصدر مرادا به الفاعل كما تقول : أتانى ركضا أى راكضا ، ويجوز أيضا أن يقال : أن أرسل ونشر متقاربان ، فكأنه قيل : وهو الذى ينشر الرياح نشرا .

﴿والقراءة الرابعة﴾ حكى صاحب الكشاف عن مسروق (نشرا) بمعنى منشورات . فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه قولهم : ضم نشره .

﴿والقراءة الخامسة﴾ قراءة عاصم (بشرا) بالباء المنقطة بالمنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى (يرسل الرياح مبشرات) أى تبشر بالمطر والرحمة ، وروى صاحب الكشاف (بشرا) بضم الشين وتخفيفه و(بشرا) بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره أى باشرات وبشرى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله (وهو الذى يرسل الرياح) معطوف على قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) ثم نقول : حد الريح أنه هواء متحرك . فنقول : كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته ، وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله . قالت الفلاسفة : ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخنه تسخينا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد ، فاذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التى حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها ، فحينئذ ترجع تلك الأدخنة وتتفرق فى الجوانب ، وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ، ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر ، وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضا أشد حركة فكانت الرياح أقوى وأشد . هذا حاصل ماذكروه ، وهو باطل ، ويدل على بطلانه وجوه : الأول : ان صعود الاجزاء الأرضية إنما يكون لاجل شدة تسخينها ، ولا شك ان ذلك التسخن عرض لأن الأرض باردة يابسة بالطبع ، فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصعدة جدا كانت سريعة الانفعال ، فاذا تصاعدت ، ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا ، وإذا بردت امتنع بلوغها فى الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك ، فبطل ماذكروه .

﴿الوجه الثانى﴾ هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت ، وجب أن تنزل على الاستقامة ، لان الارض جسم ثقيل ، والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك ، فانها تتحرك يمنة ويسرة .

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لاتكون حركة قاهرة ، فان الرياح إذا أحضرت الغبار الكثير ، ثم عاد ذلك الغبار ، ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزولها ، وترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار .

﴿والوجه الرابع﴾ انه لو كان الأمر على ماقالوه ، لكانت الرياح كلما كانت أشد ، وجب أن يكون حصول الأجزاء الغبارية الأرضية أكثر ، لكنه ليس الأمر كذلك لأن الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها فى وجه البحر ، مع أن الحس يشهد أنه ليس فى ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدرة فبطل . ماقالوه ، وبطل بهذا الوجه العلة التى ذكروها فى حركة الرياح . قال المنجمون : إن قوى الكواكب هى التى تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها ، وذلك أيضا بعيد لأن الموجب لهبوب الرياح ان كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة ، وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله فى البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هواء كل العالم ، وليس كذلك ، وأيضا قد بينا أن الاجسام متماثلة باختصاص الكوكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التى لأجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص ، لابد وأن تكون بتخصيص الفاعل المختار . فثبت بهذا البرهان الذى ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى . وثبت بالدليل العقلى صحة قوله وهو (الذى يرسل الرياح)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نشرا بين يدى رحمته) فيه فائدتان : إحداهما : أن قوله (نشرا) أى منشرة متفرقة ، فجزء من أجزاء الريح يذهب يمنة ، وجزء آخر يذهب يسرة ، وكذا القول فى سائر الأجزاء ، فان كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فنقول : لاشك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الافلاك والانجم والطبائع إلى كل واحد من الأجزاء التى لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة ، فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لايكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار .

﴿والفائدة الثانية﴾ فى الآية أن قوله (بين يدى رحمته) أى بين يدى المطر الذى هو رحمته والسبب فى حسن هذا المجاز أن اليدين يستعملهما العرب فى معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال : إن الفتن تحدث بين يدى الساعة ، يريدون قبلها ، والسبب فى حسن هذا المجاز ، أن يدى الانسان متقدماته

فكل ماكان يتقدم شيئاً يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لأجل هذه المشابهة . فلما كانت الرياح تتقدم المطر ، لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ .

فان قيل : فقد نجد المطر ولاتتقدمه الرياح . فنقول : ليس فى الآية إن هـذا التقدم حاصل فى كل الأحوال ، فلم يتوجه السؤال ، وأيضاً فيجوز أن تتقدمه هذه الرياح وإن كنا لانشعر بها

ثم قال تعالى ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا﴾ يقال : أقل فلان الشىء إذا حمله قال صاحب الكشاف : واشتقاق الاقلال من القلة ، لأن من يرفع شيئاً فانه يرى مايرفعه قليلا ، وقوله (سحاباً ثقالا) أى بالماء جمع سحابة ، والمعنى حتى إذا حملت هذه الرياح سحاباً ثقالا بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب الكثيف المستطير للمياه العظيمة إنما يبقى معلقاً فى الهواء لأنه تعالى دبر بحكمته أن يحرك الرياح تحريكا شديداً ، فلأجل الحركات الشديدة التى فى تلك الرياح تحصل فوائد : إحداها : أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر . وثانيها : أن بسبب تلك الحركات الشديدة التى فى تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الأجزاء المائية النزول ، فلا جرم يبقى متعلقاً فى الهواء . وثالثها : أن بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذى علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار وانتفاعهم بها . ورابعها : أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ ، وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبطلة لها . وخامسها : أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهى الرياح اللواقح ، وتارة تكون مبطلة لها كما تكون فى الخريف . وسادسها : أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للأبدان، وتارة تكون مهلكة إما بسبب مافيها من الحر الشديد كما فى السموم أو بسبب فيها من البرد الشديد كما فى الرياح الباردة المهلكة جداً . وسابعها : أن هـذه الرياح تارة تكون شرقية ، وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية . وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ، ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها . وثامنها : أن هذه الرياح تارة تصعد من قعر الأرض فان من ركب البحر يشاهد أن البحر يحصل غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح فى قعر البحر إلى مافوق البحر ، وحينئذ يعظم هبوب الرياح فى وجه البحر، وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هـذه المعانى أيضاً عجيب ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما : الرياح ثمان : أربع منها : عذاب ، وهو القاصف ، والعاصف ، والصرصر ، والعقيم ، وأربعة منها رحمة : الناشرات ، والمبشرات ، والمرسلات ، والذاريات ،

وعن النبي صلى الله عليه وسلم «نصرت بالصبا ، وأهلكت عاد بالدبور» والجنوب من ريح الجنة ، وعن كعب : لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لأنتن أكثر الأرض ، وعن السدى : أنه تعالى يرسل الرياح فيأتى بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه فى السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ، ورحمته هو المطر .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلاف الرياح فى الصفات المذكورة ، مع أن طبيعة الهواء واحدة ، وتأثيرات الطبائع والأنجم والأفلاك واحدة ، يدل على أن هذه الأحوال . لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى .

ثم قال تعالى ﴿سقناه لبلد ميت﴾ والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة .

فان قيل : السحاب إن كان مذكراً يجب أن يقول : حتى إذا أقلت سحاباً ثقيلا ، وإن كان مؤنثاً يجب أن يقول سقناه فكيف التوفيق ؟ !

والجواب : أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة . فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزاً ، نظراً إلى اللفظ ، وعلى سبيل التأنيث أيضاً جائزاً ، نظراً إلى كونه جمعاً ، أما «اللام» فى قوله (سقناه لبلد) ففيه قولان : قال بعضهم هذه «اللام» بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين . وقال آخرون هذه «اللام» بمعنى من أجل ، والتقدير سقناه لأجل بلد ميت ليس فيه حيا يسقيه . وأما البلد فكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر ، خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجميع البلاد والفلاة تسمى بلدة . قال الأعشى :

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل فى حافاتها زجل

ثم قال تعالى ﴿فأنزلنا به الماء﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (به) إلى ماذا يعود ؟ قال الزجاج وابن الانبارى : جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء ، وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء ، لأن السحاب آلة لانزال الماء .

ثم قال ﴿فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ الكناية عائدة إلى الماء ، لأن إخراج الثمرات كان بالماء . قال الزجاج : وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات ، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد ، وعلى القول الأول ، فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء . وقال أكثر المتكلمين : إن الثمار غير متولدة من الماء ، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب ، وقال جمهور الحكماء : لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع فى الماء قوة طبيعية ، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج

الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة . والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول ، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة . ثم إنا نرى أنه يتولد فى النبات الواحد أحوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ، ولحمه وماؤه حار رطب ، وعجمه بارد يابس ، فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب ، يدل على أنها إنما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة .

ثم قال تعالى ﴿كذلك نخرج الموتى﴾ وفيه قولان : الأول : أن المراد هو أنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إنزال الأمطار ، فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الأجسام الرميمة . وروى انه تعالى يمطر على أجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني أربعين يوما ، وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون أحياء . قال مجاهد : إذا أراد الله أن يبعثهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ، ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها .

﴿والقول الثانى﴾ أن التشبيه انما وقع بأصل الأحياء بعد ان كان ميتا ، والمعنى : أنه تعالى كما أحيا هذا البلد بعد خرابه ، فأنبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر ، فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا أمواتا ، لأن من يقدر على إحداث الجسم ، وخلق الرطوبة والطعم فيه ، فهو أيضا يكون قادرا على إحداث الحياة فى بدن الميت ، والمقصود منه إقامة الدلالة على أن البعث والقيامة حق .

واعلم أن الذاهبين إلى القول الأول ان اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الأجساد إلا بأن يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المني ، فقد أبعد ، ولأن الذى يقدر على أن يحدث فى ماء المطر الصفات التى باعتبارها صار المني منيا ابتداء ، فلم لا يقدر على خلق الحياة والجسم ابتداء ؟ وأيضا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الأموات غير مختلطة ، فبعضها يكون بالمشرق ، وبعضها يكون بالمغرب ، فمن أين ينفع انزال ذلك المطر فى توليد تلك الاجساد ؟

فان قالوا : إنه تعالى بقدرته وبحكمته يخرج تلك الأجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا إنه بقدرته وحكمته يخلق الحياة فى تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر ؟ وان اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الأموات ابتداء ، إلا أنه تعالى انما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الاشخاص فى الدنيا ابتداء ، إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز .

ثم قال تعالى ﴿لعلكم تذكرون﴾ والمعنى : انكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار ، ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ، ثم انه تعالى أحياها مرة أخرى ، فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب كونه أيضا قادرا على إحياء الاجساد بعد موتها ، فقوله (لعلكم تذكرون) المراد منه تذكر أنه لما لم يمتنع هذا المعنى فى إحدى الصورتين وجب أن لا يمتنع فى الصورة الأخرى .

ثم قال تعالى ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور أن هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الخيرة والأرض السبخة ، وشبه نزول القرآن بنزول المطر ، فشبه المؤمن بالأرض الخيرة التى نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار ، وأما الأرض السبخة فهى وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات إلا النزر القليل ، فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة إذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة ، والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل .

﴿والقول الثانى﴾ أنه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر ، وانما المراد أن الأرض السبخة يقل نفعها وثمرتها ، ومع ذلك فان صاحبها لايهمل أمرها بل يتعب نفسه فى إصلاحها طمعا منه فى تحصيل مايليق بهامن المنفعة . فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة ، فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به فى الدار الآخرة بالمشقة التى لا بد من تحملها فى أداء الطاعات ، كان ذلك أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية دالة على أن السعيد لاينقلب شقيا وبالعكس ، وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان : منها ما تكون فى أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، ومنها ماتكون فى أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية ، والاخلاق الفاضلة ، كما أن الأراضى منها ماتكون سبخة فاسدة ، وكما أنه لايمكن أن يتولد فى الأراضى السبخة تلك الأزهار والثمار التى تتولد فى الأرض الخيرة ، فكذلك لا يمكن أن يظهر فى النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر فى النفس الطاهرة الصافية ، ومما يقوى هذا الكلام أنا نرى النفوس مختلفة فى هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى (وإذا سمعوا ماأنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعانى كما قال (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب ، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى امضاء الغضب ، وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة بل نقول : من النفوس ماتكون عظيمة الرغبة فى المال دون

الجاه ، ومنهم من يكون بالعكس ، والراغبون فى طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة فى العقار وتفضل رغبته فى النقود ، ومنهم من تعظم رغبته فى تحصيل النقود ولايرغب فى الضياع والعقار ، وإذا تأملت فى هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة فى هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن إزالته ولا تبديله ، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ، ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق . فثبت بهذا البيان : أن السعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه ، وأن النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة بأذن ربها ، والنفس الخبيثة لايخرج نباتها إلا نكدا قليل الفائدة والخير ، كثير الفضول والشر .

﴿والوجه الثانى﴾ من الاستدلال بهذه الآية فى هذه المسألة قوله تعالى (بأذن ربه) وذلك يدل على أن كل مايعمله المؤمن من خير وطاعة لايكون إلا بتوفيق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرىء (يخرج نباته) أى يخرجه البلد وينبته .

أما قوله تعالى ﴿والذى خبث﴾ قال الفراء : يقال : خبث الشىء يخبث خبثا وخباثة . وقوله (إلا نكدا) النكد : العسر الممتنع من إعطاء الخير على جهة البخل . وقال الليث : النكد : الشؤم واللؤم وقلة العطاء ، ورجل أنكد ونكد قال :

وأعط ما أعطيته طيبا لاخير فى المنكود والناكد

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (والذى خبث) صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته إلا نكدا ، فحذف المضاف الذى هو النبات ، وأقيم المضاف اليه الذى هو الراجع إلى ذلك البلد مقامه ، إلاأنه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل ، أو يقدر ونبات الذى خبث ، وقرىء (نكدا) بفتح الكاف على المصدر أى ذا نكد .

ثم قال تعالى ﴿كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾ قرىء (يصرف) أى يصرفها الله ، وإنما ختم هذه الآية بقوله (لقوم يشكرون) لأن الذى سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذى هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والأمطار سببا لحدوث أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة ، فهذا من أحد الوجهين ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، ومن الوجه الثانى تنبيه على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى العباد ، فلاجرم كانت من حيث أنها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث أنها نعم يجب شكرها ،

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ «٥٩» قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ «٦٠» قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَٰكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ «٦١» أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٦٢»

فلا جرم قال (نصرف الآيات لقوم يشكرون) وإنما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لأنهم هم المنتفعون بها ، فهو كقوله (هدى للمتقين)

قوله تعالى ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه إنا لنراك فى ضلال مبين قال ياقوم ليس بى ضلالة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة ، وبينات قاهرة ، وبراهين باهرة أتبعها بذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، وفيه فوائد: أحدها : التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد عليه الصلاة والسلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة فى جميع الأمم السالفة ، والمصيبة إذا عمت خفت . فكان ذكر قصصهم وحكاية إصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول عليه السلام وتخفيف ذلك على قلبه . وثانيها : أنه تعالى يحكى فى هذه القصص أن عاقبة أمر أولئك المنكرين كان إلى الكفر واللعن فى الدنيا والخسارة فى الآخرة وعاقبة أمر المحقين إلى الدولة فى الدنيا والسعادة فى الآخرة ، وذلك يقوى قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين . وثالثها : التنبيه على أنه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على أكمل الوجوه . ورابعها : بيان أن هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه عليه السلام كان أميا وما طالع كتابا ولا تلمذ أستاذا ، فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ ، دل ذلك على أنه إنما عرفها بالوحى من الله ، وذلك يدل على صحة نبوته .

ولقائل أن يقول : الاخبار عن الغيوب الماضية لايدل على المعجز، لاحتمال أن يقال إن إبليس شاهد هذه الوقائع فألقاها اليه ، أما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لأن علم الغيب ليس إلا لله سبحانه وتعالى .

واعلم أنه تعالى ذكر فى هذه السورة قصة آدم عليه السلام ، وقد سبق ذكرها .

﴿والقصة الثانية﴾ قصة نوح عليه السلام وهى المذكورة فى هذه الآية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ وأخنوخ اسم إدريس النبى عليه السلام ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لقد أرسلنا) جواب قسم محذوف .

فان قالوا : ما السبب فى أنهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد ، وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله :

حلفت لها بالله حلفة فاجر ٭ لناموا

قلنا : إنما كان كذلك لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيدا للجملة المقسم عليها التى هى جوابها . فكانت مظنة لمعنى التوقع الذى هو معنى «قد» عند استماع المخاطب كلمة القسم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ الكسائى (غيره) بكسر الراء على أنه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على أنه صفة للاله على الموضع . لأن تقدير الكلام ما لكم إله غيره ، وقال أبوعلى : وجه من قرأ بالرفع قوله (وما من إله إلا الله) فكما أن قوله (إلا الله) بدل من قوله (مامن إله) كذلك قوله (غيره) يكون بدلا من قوله (من إله) فيكون (غير) رفعا بالاستثناء ، وقال صاحب الكشاف : قرىء (غير) بالحركات الثلاث ، وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم ، قال وأما النصب فعلى الاستثناء بمعنى مالكم من إله الا إياه كقولك ما فى الدار من أحد إلا زيدا وغير زيد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : فى الكلام حذف ، وهو خبر (ما) لأنك اذا جعلت (غيره) صفة لقوله (إله) لم يبق لهذا المنفى خبر . والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف ، لأنك اذا قلت زيد العاقل وسكت ، لم يفد مالم تذكر خبره . ويكون التقدير مالكم من إله غيره فى الوجود ، أقول : اتفق النحويون على أن قولنا لا إله إلا الله لا بد فيه من إضمار ، والتقدير : لا اله فى الوجود أو لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة ، فانا نقول لم لا يجوز أن يقال دخل حرف النفى على هذه الحقيقة ؟ وعلى هذه الماهية ، فيكون المعنى أنه لاتحقق لحقيقة الالهية إلا فى حق الله ، واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذى ذكروه .

فان قالوا : صرف النفى الى الماهية لا يمكن لأن الحقائق لا يمكن نفيها ، فلا يمكن أن يقال

لاسواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية ، وانما الممكن أن يقال إن تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة ، وحينئذ يجب إضمار الخبر .

فنقول : هذا الكلام بناء على أن الماهية لايمكن انتفاؤها وارتفاعها ، وذلك باطل قطعا . إذ لو كان الأمر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لأن الوجود أيضا حقيقة من الحقائق وماهية فلم لايمكن ارتفاع سائر الماهيات ؟

فان قالوا : إذا قلنا لارجل ، وعنينا به نفي كونه موجودا ، فهذا النفي لم ينصرف إلى ماهية الوجود ، وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود .

فنقول : تلك الموصوفية يستحيل أن تكون أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، إذ لو كانت الموصوفية ماهية ، والوجود ماهية أخرى ، لكانت تلك الماهية موصوفة أيضا بالوجود ، والكلام فيه كما فيما قبله ، فيلزم التسلسل ، ويلزم أن لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل موجودات غير متناهية وهو محال . ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود إما أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، وإما أن لايكون كذلك . فان لم يكن أمرا مغايرا لها فحينئذ يكون لذلك المغاير ماهية ووجود ، وماهيته لاتقبل الارتفاع ، وحينئذ يعود السؤال المذكور . فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع ، امتنع صرف حرف النفي إلى شيء من المفهومات ، فان كانت الماهية قابلة للنفي والرفع ، فحينئذ يمكن صرف كلمة «لا» في قولنا لاإله إلا الله إلى هذه الحقيقة ، وحينئذ لايحتاج إلى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون ، فهذا كلام عقلي صرف ، وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (لقد أرسلنا) فيه قولان : قال ابن عباس : بعثنا . وقال آخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها ، فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث ، فيكون البعث كالتابع لانه الأصل ، وهذا البحث بناء على مسألة أصولية ، وهي انه هل من شرط إرسال الرسول إلى قوم ، أن يعرفهم على لسانه أحكاما لاسبيل لهم إلى معرفتها بعقولهم ، أوليس ذلك بشرط ؟ بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد مافي العقول ، وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة ، ولا يليق بتفاريع مذاهبنا وأصولنا .

(المسألة الخامسة) في الآية فوائد .

(الفائدة الأولى) انه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية ثلاثة أشياء : أحدها : انه عليه السلام أمرهم بعبادة الله تعالى . والثاني : انه حكم أن لاإله غير الله ، والمقصود من الكلام الأول إثبات التكليف ، والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد .

ثم قال عقيبه ﴿إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ ولا شك ان المراد منه إما عذاب يوم القيامة ، وعلى هذا التقدير : فهو قد خوفهم بيوم القيامة ، وهذا هو الدعوى الثالثة . أوعذاب يوم الطوفان ، وعلى هذا التقدير : فقد ادعى الوحى والنبوة من عند الله ، والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوى الثلاثة ، ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة ، فان كان قد أمرهم بالانذار بها على سبيل التقليد ، فهذا باطل ، لما ان القول بالتقليد باطل . وأيضا فالله تعالى قد ملأ القرآن من ذم التقليد ، فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد ؟ وان كان قد أمرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل ، فهذا الدليل غير مذكور .

واعلم انه تعالى ذكر فى أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة ، وصحة المعاد ، وذلك تنبيه منه تعالى على ان أحداً من الأنبياء لايدعو أحداً إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل. أقصى مافى الباب انه تعالى ما حكى عن نوح تلك الدلائل فى هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة فى هذا المقام ، فترك الله تعالى ذكر الدلائل لهذا السبب .

﴿الفائدة الثانية﴾ انه عليه السلام ذكر أولا قوله (أعبدوا الله) وثانيا قوله (مالكم من إله غيره) والثانى كالعلة للأول ، لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره كان كل ماحصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله ، ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم ، فانما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لاإله إلاالله ، ويتفرع على هذا البحث مسألة وهى : انا قبل العلم بأن لاإله واحد أو أكثر من واحد لانعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك ؟ وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم فى حقنا ، وحينئذ لايحسن عبادته ، فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ فى هذه الآية ان ظاهرهذه الآية يدل على ان الاله هو الذى يستحق العبادة لأن قوله (أعبدوا الله مالكم من إله غيره) إثبات ونفى ، فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام ، فكان المعنى أعبدوا الله مالكم من معبود غيره ، حتى يتطابق النفى والاثبات ، ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام آلهة ، وان لايكون الاله إلها فى الازل لأجل انه فى الأزل غير معبود ، فوجب حمل لفظ الاله على انه المستحق للعبادة .

واعلم انهم اختلفوا فى معنى قوله (إنى أخاف عليكم) هل هو اليقين ، أو الخوف بمعنى الظن والشك . قال قوم:المرادمنه الجزم واليقين ، لأنه كان جازمابأن العذاب ينزل بهم إمافى الدنيا وإمافى

الآخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين . وقال آخرون : بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه : الأول انه إنما قال (إنى أخاف عليكم) لأنه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ، ومع هذا التجويز لايكون قاطعا بنزول العذاب ، فوجب أن يذكره بلفظ الخوف . والثانى : أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لايعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى مابين له كيفية هذه المسألة فلا جرم بقى متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا ؟ والثالث : يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال فى الملائكة (يخافون ربهم) أى يحذرون المعاصى خوفا من العقاب . الرابع : انه بتقدير أن يكون قاطعا بنزول أصل العذاب لكنه ماكان عارفا بمقدار ذلك العذاب ، وهو انه عظيم جدا أو متوسط ، فكان هذا الشك راجعا إلى وصف العقاب ، وهو كونه عظيما أم لا ، لافى أصل حصوله .

ثم انه تعالى حكى ماذكره فى قومه . فقال ﴿قال الملأ من قومه إنا لنراك فى ضلال مبين﴾ قال المفسرون (الملأ) الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء ، والدليل عليه ان قوله (من قومه) يقتضى ان ذلك الملأ بعض قومه ، وذلك البعض لابد وأن يكونوا موصوفين بصفة لأجلها استحقوا هذا الوصف ، وذلك بأن يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس ، وتمتلىء القلوب من هيبتهم ، وتمتلىء الأبصار من رؤيتهم ، وتتوجه العيون فى المحافل إليهم ، وهذه الصفات لاتحصل إلا فى الرؤساء ، وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والأكابر . وقوله (إنا لنراك) هذه الرؤية لابد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية . وقوله (فى ضلال مبين) أى فى خطأ ظاهر وضلال بين ، ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال فى المسائل الأربع التى بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها ، وهى التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ، ولما ذكروا هذا الكلام . أجاب نوح عليه السلام بقوله (ياقوم ليس بى ضلالة)

فان قالوا : ان القوم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين)

فجوابه أن يقال : ليس بى ضلال ، فلم ترك هذا الكلام وقال : ليس بى ضلالة ؟

قلت لأن قوله (ليس بى ضلالة) أى ليس بى نوع من أنواع الضلالة البتة ، فكان هذا أبلغ فى عموم السلب ، ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذى وصفوه به ، ووصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها ، وهو كونه رسولا إلى الخلق من رب العالمين . ذكر ماهو المقصود من الرسالة ، وهو أمران : الأول : تبليغ الرسالة . والثانى : تقرير النصيحة . فقال (أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم) وفيه مسائل :

أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِن رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «٦٣» فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ «٦٤»

﴿المسألة الاولى﴾ قرأ أبو عمرو (أبلغكم) بالتخفيف، من أبلغ ، والباقون بالتشديد . قال الواحدى : وكلا الوجهين جاء فى التنزيل ، فالتخفيف قوله (فان تولوا فقد أبلغتكم) والتشديد (فما بلغت رسالته)

﴿المسألة الثانية﴾ الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه : أن يعرفهم أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه ، وأما النصيحة : فهو أنه يرغبه فى الطاعة ، ويحذره عن المعصية ، ويسعى فى تقرير ذلك الترغيب والترهيب لأبلغ وجوه ، وقوله (رسالات ربى) يدل على أنه تعالى حمله أنواعا كثيرة من الرسالة . وهى أقسام التكاليف من الأوامر والنواهى ، وشرح مقادير الثواب والعقاب فى الآخرة ، ومقادير الحدود والزواجر فى الدنيا ، وقوله (وأنصح لكم) قال الفراء : لاتكاد العرب تقول : نصحتك ، إنما تقول : نصحت لك ، ويجوز أيضا نصحتك . قال النابغة :

نصحت بنى عوف فلم يتقبلوا   رسولى ولم تنجح لديهم رسائلى

وحقيقة النصح الارسال إلى المصلحة مع خلوص النية من شرائب المكروه ، والمعنى : أنى أبلغ إليكم تكاليف الله ، ثم أرشدكم إلى الأصوب الأصلح ، وأدعوكم إلى مادعانى ، وأحب إليكم ماأحبه لنفسى .

ثم قال ﴿وأعلم من الله مالا تعلمون﴾ وفيه وجوه : الأول وأعلم أنكم إن عصيتم أمره عاقبكم بالطوفان . الثانى : وأعلم أنه يعاقبكم فى الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم . الثالث : يجوز أن يكون المراد : وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله مالا تعلمون ، ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام : حمل القوم على أن يرجعوا إليه فى طلب تلك العلوم .

قوله تعالى ﴿أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فأنجيناه والذين معه فى الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين﴾

اعلم أن قوله (أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا) يدل على أن مراد

القوم من قولهم لنوح عليه السلام (إنا لنراك فى ضلال مبين) هو أنهم نسبوه فى ادعاء النبوة إلى الضلال ، وذلك من وجوه : أحدها : أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه ، لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الارسال هو التكليف . والتكليف لامنفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضرر ، ولا منفعة فيه للعابد ، لأنه فى الحال يوجب المضرة العظيمة ، وكل مايرجى فيه من الثواب ودفع العقاب ، فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف ، فيكون التكليف عبثا ، والله متعال عن العبث ، واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة . وثانيها : أنهم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا : ماعلم حسنه بالعقل فعلناه ، وما علم قبحه تركناه ، ومالا نعلم فيه لاحسنه ولاقبحه ، فان كنا مضطرين إليه فعلناه ، لعلمنا أنه متعال عن أن يكلف عبده مالا طاقة له به ، وإن لم نكن مضطرين إليه تركناه للحذر عن خطر العقاب ، ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر . وثالثها : أن بتقدير : أنه لابد من الرسول ؛ فان إرسال الملائكة أولى ، لأن مهابتهم أشد ، وطهاراتهم أكمل ، واستغناءهم عن المأكول والمشروب أظهر ، وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم . ورابعها : أن بتقدير : أن يبعث رسولا من البشر ، فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيرا ، ولم يكن له تبع ورياسة فانه لايليق به منصب الرسالة ، ولعلهم اعتقدوا أن الذى ظن نوح عليه السلام أنه من باب الوحى ، فهو من جنس الجنون والعته وتخييلات الشيطان ، فهذا هو الاشارة إلى مجامع الوجوه التى لأجلها أنكر الكفار رسالة رجل معين ، فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلالة ، ثم أن نوحا عليه السلام أزال تعجبهم وقال : إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية أن يأمر عبيده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها ، ولا يجوز أن يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة ، لأن ذلك ينتهى إلى حد الالجاء ، وهو ينافى التكليف ، ولا يجوز أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة لما ذكرناه فى سورة الأنعام فى تفسير قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) فبقى أن يكون إيصال تلك التكاليف إلى الخلق بواسطة إنسان ، وذلك الانسان إنما يبلغهم تلك التكاليف لأجل أن ينذرهم ويحذرهم ، ومتى أنذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله ، ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله ، فهذا هو المراد من قوله (لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون)

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الآية .

أما قوله ﴿أوعجبتم﴾ فالهمزة للانكار ، والواو للعطف ، والمعطوف عليه محذوف ، كأنه قيل : أكذبتم وعجبتم أن جاءكم ؟ أى عجبتم أن جاءكم ذكر . وذكروا فى تفسير هذا الذكر وجوها . قال الحسن : إنه الوحى الذى جاءهم به . وقال آخرون : المراد بهذا الذكر المعجز ، ثم ذلك المعجز يحتمل

وجهين : أحدهما : أنه تعالى كان قد أنزل عليه كتابا ، وكان ذلك الكتاب معجزا ، فسماه الله تعالى ذكرا ، كما سمى القرآن بهذا الاسم ، وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب . وقوله (على رجل) قال الفراء : (على) ههنا بمعنى مع كما تقول : جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه ، كلاهما جائز . وقال ابن قتيبة : أى على لسان رجل منكم ، كما قال (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك) أى على لسان رسلك . وقال آخرون (ذكر من ربكم) منزل على رجل ، وقوله (منكم) أى تعرفون نسبه فهو منكم نسبا ، وذلك لأن كونه منهم يزيل التعجب ، لأن المرء بمن هو من جنسه أعرف ، وبطهارة أحواله أعلم ، وبما يقتضى السكون اليه أبصر ، ثم بين تعالى ما لأجله يبعث الرسول ، فقال (لينذركم) وما لأجله ينذر ، فقال (ولتتقوا) وما لأجله يتقون ، فقال (ولعلكم ترحمون) وهذا الترتيب فى غاية الحسن ، فان المقصود من البعثة الانذار ، والمقصود من الانذار . التقوى عن كل ما لا ينبغى ، والمقصود من التقوى ، الفوز بالرحمة فى دار الآخرة . قال الجبائى والكعبى والقاضى : هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين بعث الرسل إليهم ، التقوى والفوز بالرحمة ، وذلك يبطل قول من يقول : إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد ، وخلقهم لأجل العذاب والنار .

وجواب أصحابنا أن نقول : إن لم يتوقف الفعل على الداعى لزم رجحان الممكن لا لمرجح ، وإن توقف لزم الجبر ، ومتى لزم ذلك وجب القطع ، فانه تعالى أراد الكفر من الكافر ، وذلك يبطل مذهبكم . ثم بين تعالى أنهم مع ذلك كذبوه فى ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله وأصروا على ذلك التكذيب ، ثم إنه تعالى أنجاه فى الفلك وأنجى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار والمكذبين . وبين العلة فى ذلك فقال (إنهم كانوا قوماً عمين) قال ابن عباس : عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد ، قال أهل اللغة : يقال رجل عم فى البصيرة وأعمى فى البصر (فعميت عليهم الأنباء يومئذ) وقال (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن اهتدى فلنفسه ومن عمى فعليها) قال زهير :

وأعلم ما فى اليوم والأمس قبله ... ولكننى عن علم ما فى غد عمى

قال صاحب الكشاف : قرئ (عامين) والفرق بين العمى والعامى أن العمى يدل على عمى ثابت ، والعامى على عمى حادث ، ولا شك أن عماهم كان ثابتاً راسخاً ، والدليل عليه قوله تعالى فى آية أخرى (وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)

وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَالَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ «٦٥» قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ «٦٦» قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ «٦٧» أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّى وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ «٦٨» أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٦٩»

قوله تعالى ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال ياقوم ليس بى سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثانية، وهى قصة هود مع قومه .

أما قوله ﴿وإلى عاد أخاهم هودا﴾ ففيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ انتصب قوله (أخاهم) بقوله (أرسلنا) فى أول الكلام والتقدير (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه . وأرسلنا إلى عاد أخاهم هودا)

﴿البحث الثانى﴾ اتفقوا على أن هوداً ما كان أخاً لهم فى الدين . واختلفوا فى أنه . هل كان أخا قرابة قريبة أم لا ؟ قال الكلبى : إنه كان واحداً من تلك القبيلة ، وقال آخرون : إنه كان من بنى آدم ومن جنسهم لامن جنس الملائكة فكفى هذا القدر فى تسمية هذه الأخوة ، والمعنى أنا بعثنا إلى عاد واحداً من جنسهم وهو البشر ليكون ألفهم والأنس بكلامه وأفعاله أكمل . وما بعثنا إليهم شخصاً من غير جنسهم مثل ملك أو جنى .

﴿البحث الثالث﴾ أخاهم : أى صاحبهم ورسولهم ، والعرب تسمى صاحب القوم أخ القوم ، ومنه قوله تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها) أى صاحبتها وشبيهتها . وقال عليه السلام «إن أخا صداء قد أذن وإنما يقيم من أذن» يريدصاحبهم .

﴿البحث الرابع﴾ قالوا نسب هود هذا : هود بن شالخ ، بن أرفخشد ، بن سام . بن نوح . وأما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالأحقاف ، قال ابن إسحق : والأحقاف ، الرمل الذى بين عمان إلى حضرموت .

﴿البحث الخامس﴾ اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة فى قصة نوح عليه السلام إلا فى أشياء : الأول : فى قصة نوح عليه السلام (فقال ياقوم اعبدوا الله) وفى قصة هود (قال ياقوم اعبدوا الله) والفرق أن نوحا عليه السلام كان مواظباً على دعوام وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة . وأما هود فما كانت مبالغته إلى هذا الحد فلاجرم جاء «فاء التعقيب» فى كلام نوح دون كلام هود . والثانى : أن فى قصة نوح (اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وقال فى هذه القصة (اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون) والفرق بين الصورتين أن قبل نوح عليه السلام لم يظهر فى العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهى الطوفان العظيم ، فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال (إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عندالناس علم بتلك الواقعة قريبا ، فلاجرم اكتفى هود بقوله (أفلا تتقون) والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذى اشتهر خبره فى الدنيا فكان قوله (أفلا تتقون) إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة فى الدنيا .

﴿والفرق الثالث﴾ قال تعالى فى قصة نوح (قال الملأ من قومه) وقال فى قصة هود (قال الملأ الذين كفروا من قومه) والفرق أنه كان فى أشراف قوم هود من آمن به ، منهم مرثد بن سعد . أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن فى أشراف قوم نوح مؤمن .

﴿والفرق الرابع﴾ أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) وحكى عن قوم هود أنهم قالوا (إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين) والفرق بين الصورتين أن نوحاً عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضاً مشتغلا باعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يتعب نفسه فى إعداد السفينة ، فعند هذا ، القوم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) ولم يظهر شىء من العلامات التى تدل على ظهور الماء فى تلك المفازة . أما هود عليه السلام فما ذكر شيئاً

إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل . فلما ذكر هود هذا الكلام فى أسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا (وإنا لنظنك من الكاذبين) فى ادعاء الرسالة واختلفوا فى تفسير هذا الظن فقال بعضهم : المراد منه القطع والجزم ، وورود الظن بهذا المعنى فى القرآن كثير . قال تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقال الحسن والزجاج : كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين ، وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز فى أصول الدين يوجب الكفر .

﴿والفرق الخامس﴾ بين القصتين ان نوحا عليه السلام . قال (أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله مالا تعلمون) وأما هود عليه السلام فقال (أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين) فنوح عليه السلام . قال (أنصح لكم) وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال (وأنا لكم ناصح) وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام . قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهود عليه السلام لم يقل ذلك ، ولكنه زاد فيه كونه أمينا ، والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبدالقاهر النحوى ذكر فى كتاب دلائل الاعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة ، وأما صيغة اسم الفاعل فانها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان القوم كانوا يبالغون فى السفاهة على نوح عليه السلام ، ثم انه فى اليوم الثانى كان يعود اليهم ويدعوهم إلى الله ، وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال (رب إنى دعوت قومى ليلا ونهارا) فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد تلك الدعوة فى كل يوم وفى كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل ، فقال (وأنصح لكم) وأما هود عليه السلام فقوله : (وأنا لكم ناصح) يدل على كونه مثبتا فى تلك النصيحة مستقرا فيها . أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالا فحالا ويوما فيوما ، وأما الفرق الآخر فى هذه الآية وهو أن نوحا عليه السلام قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهودا وصف نفسه بكونه أمينا . فالفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأنا وأعظم منصبا فى النبوة من هود ، فلم يبعد أن يقال: إن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته مالم يصل اليه هود ، فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة ، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه أمينا : ومقصود منه أمور : أحدها : الرد عليهم فى قولهم (وإنا لنظنك من الكاذبين) وثانيها : أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينا تقريرا للرسالة والنبوة . وثالثها : كانه قال لهم : كنت قبل هذه الدعوى أمينا فيكم ، ماوجدتم منى غدرا ولا مكرا ولا كذبا ، واعترفتم لى بكونى أمينا فكيف نسبتمونى الآن إلى الكذب ؟

واعلم أن الأمين هو الثقة ، وهو فعيل من أمن يأمن أمنا فهو آمن وأمين بمعنى واحد .

واعلم أن القوم لما قالوا له (إنا لنراك فى سفاهة) فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله (ليس بى سفاهة) وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال (وإذا مروا باللغو مروا كراما)

أما قوله ﴿ولكنى رسول من رب العالمين﴾ فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح . وإنما فعل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك ، وذلك يدل على أن مدح الانسان نفسه إذا كان فى موضع الضرورة جائز .

﴿والفرق السادس﴾ بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال (أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون) وفى قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا انه حذف منه قوله (ولتتقوا ولعلكم ترحمون) والسبب فيه انه لما ظهر فى القصة الأولى أن فائدة الانذار هى حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته فى هذه القصه حاجة ، وأما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكايه عن هود عليه السلام (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)

واعلم أن الكلام فى الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى فى مواضع ، والمقصود منه أن تذكر النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة ، وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الأنعام : الأول : أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح ، وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم ومايتصل بها من المنافع والمصالح . والثانى : قوله (وزادكم فى الخلق بسطة) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (الخلق) فى اللغة عبارة عن التقدير ، فهذا اللفظ انما ينطلق على الشىء الذى له مقدار وجثة وحجمية ، فكان المراد حصول الزيادة فى أجسامهم ، ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة فى القوة ، وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة ، فبعضها أعظم وبعضها أضعف .

إذا عرفت هذا فنقول : لفظ الآية يدل على حصول الزيادة واعتداد تلك الزيادة ، فليس فى اللفظ البتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد ، والا لم يكن لتخصيصها بالذكر فى معرض الانعام فائدة . قال الكلبى : كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين ذراعا ، وقال آخرون : تلك الزيادة هى مقدار ماتبلغه يدا إنسان إذا رفعهما ، ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر ، وقال قوم يحتمل أن يكون المراد من قوله

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ «٧٠» قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ «٧١» فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ «٧٢»

(وزادكم فى الخلق بسطة) كونهم من قبيلة واحدة متشاركين فى القوة والشدة والجلادة ، وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم ، فانه تعالى لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها ، فصح أن يقال (وزادكم فى الخلق بسطة) ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال (فاذكروا آلاء الله) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ لابد فى الآية من إضمار ، والتقدير : واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعامات لعلكم تفلحون . وإنما أضمرنا العمل لأن الصلاح الذى هو الظفر بالثواب لايحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل ، واستدل الطاعنون فى وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا : إنه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر ، فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا فى حصول الصلاح . وجوابه ماتقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل . والله أعلم .

﴿البحث الثانى﴾ قال ابن عباس (آلاء الله) أى نعم الله عليكم . قال الواحدى : واحد الآلاء إلى وألو وإلى . قال الأعشى :

أبيض لايرهب الهزال ولا   يقطع رحما ولا يخون إلى

قال نظير الآلاء الآناء ، واحدها : انا وانى وانى ، وزاد صاحب الكشاف فى الأمثلة فقال : ضلع وأضلاع ، وعنب وأعناب .

قوله تعالى ﴿قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلوننى فى أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إنى معكم من المنتظرين فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وماكانوا مؤمنين﴾

اعلم أن هودا عليه السلام دعا قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع ، وذلك لأنه بين أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة ، وصريح العقل يدل على أنه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لأنها جمادات ، والجماد لاقدرة له على شيء أصلا ، وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم . ونهاية التعظيم لاتليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام . وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله ، وأن لا يعبدوا شيئاً من الأصنام ، ومقصود الله تعالى من ذكر أقسام إنعامه على العبيد ، هذه الحجة التي ذكرها . ثم أن هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة التي ذكرها إلا التمسك بطريقة التقليد . فقالوا (أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا) ثم قالوا (فأتنا بما تعدنا) وذلك لأنه عليه السلام قال (اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون) فقوله (أفلا تتقون) مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد ، فلهذا المعنى قالوا (فأتنا بما تعدنا) وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذباً بدليل أنهم قالوا له (وإنا لنظنك من الكاذبين) فلما اعتقدوا كونه كاذباً قالوا له (فأتنا بما تعدنا) والغرض أنه اذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذباً ، وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعد لايجوز أن يتأخر ، فلا جرم استعجلوه على هذا الحد .

ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام ﴿قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الذى أخبر الله عنه بأنه وقع لايجوز أن يكون هو العذاب ، لأن العذاب ما كان حاصلا فى ذلك الوقت . وقد اختلفوا فيه . قال القاضى : تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر ، إلا أنا نقول : معناه أنه تعالى أحدث إرادة فى ذلك الوقت ، لأن بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الارادة . واعلم أن هذا القول عندنا باطل ، بل عندنا فى الآية وجوه من التأويلات : أحدها : أنه تعالى أخبره فى ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم ، فلما حدث الاعلام فى ذلك الوقت ، لاجرم قال هود فى ذلك الوقت (وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وثانيها : أنه جعل التوقع الذى لابد من نزوله بمنزلة الواقع . ونظيره قولك لمن طلب منك شيئاً ، قد كان ذلك بمعنى أنه سيكون ، ونظيره قوله تعالى (أتى أمر الله) بمعنى : سيأتى أمر الله . وثالثها : أنا نحمل قوله (وقع) على معنى وجد وحصل ، والمعنى : إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الأزل إلى الأبد ، لأن قولنا : حصل لاإشعار له بالحدوث بعد مالم يكن .

﴿المسألة الثانية﴾ الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب

العذاب ، فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير ، وأيضاً الرجس ضد التزكية والتطهير . قال تعالى (تطهرهم وتزكيهم بها) وقال فى صفة أهل البيت (ويطهركم تطهيرا) والمراد التطهر من العقائد الباطلة والأفعال المذمومة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة .

إذا ثبت هذا فقوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة ، وذلك يدل على ان الخير والشر من الله تعالى . قال القفال : يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد فى الكفر بالرين على القلوب كقوله تعالى (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) أى قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لألفكم الكفر وتماديكم فى الغى .

واعلم أنا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله ، فهذا الذى قاله القفال ان كان المراد منه ذلك . فقد جاء بالوفاق . إلا أنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويل الآيات الدالة على هذا المذهب تدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه ، فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذى ذكرناه ، والله أعلم .

وحاصل الكلام فى الآية : أن القوم لما أصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا ، وهو المراد من قوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) ثم خصهم بمزيد الغضب ، وهو قوله (وغضب)

ثم قال ﴿أتجادلونني فى أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان﴾ والمراد منه : الاستفهام على سبيل الانكار ، وذلك لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآلهة ، مع أن معنى الالهية فيها معدوم ، وسموا واحدا منها بالعزى مشتقا من العز ، والله ما أعطاه عزاً أصلا ، وسموا آخر منها باللات ، وليس له من الالهية شىء . وقوله (ما نزل الله بها من سلطان) عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة ، ثم إنه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجدداً فقال (فانتظروا) ما يحصل لكم من عبادة هذه الأصنام (إنى معكم من المنتظرين)

ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال (فأنجيناه والذين معه برحمة منا) إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم ، وقطعنا دابر الذين كذبوا بالآيات التى جعلناها معجزة لهود ، والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذى هو الريح ، وقد بين الله كيفيته فى غير هذا الموضع ، وقطع الدابر : هو الاستئصال ، فدل بهذا اللفظ أنه تعالى ما أبقى منهم أحدا ، ودابر الشىء آخره .

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٧٣» وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ «٧٤»

فان قيل : لما أخبر عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ماكانوا مؤمنين ، فما الفائدة فى قوله بعد ذلك (وما كانوا مؤمنين)

قلنا : معناه أنهم مكذبون ، وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضا ، ولو علم تعالى أنهم سيؤمنون لأبقاهم .

قوله تعالى ﴿ وإلى ثمود أخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل فى أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم ، اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين ﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثالثة ، وهو قصة صالح .

أما قوله ﴿ وإلى ثمود ﴾ فالمعنى (ولقد أرسلنا نوحا . وإلى عاد أخاهم هودا . وإلى ثمود أخاهم صالحا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال أبو عمرو بن العلاء : سميت ثمودا لقلة مائها من الثمد ، وهو الماء القليل ، وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام . وإلى وادى القرى ، وقيل سميت ثمود لأنه اسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرىء (وإلى ثمود) بمنع الصرف بتأويل القبيلة (وإلى ثمود) بالصرف بتأويل الحى أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر ، وقد ورد القرآن بهما صريحا . قال تعالى (ألا إن ثمودا كفروا ربهم ألا بعدا لثمود)

واعلم انه تعالى حكى عنه انه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الأنبياء ثم قال ﴿قد جاءتكم بينة من ربكم﴾ وهذه الزيادة مذكورة فى هذه القصة، وهى تدل على ان كل من كان قبله من الأنبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة، لأن التقليد وحده لو كان كافيا لكانت تلك البينة ههنا لغوا، ثم بين أن تلك البينة هى الناقة فقال (هذه ناقة الله لكم آية) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا انه تعالى لما أهلك عادا قام ثمود مقامهم، وطال عمرهم وكثر تنعمهم، ثم عصوا الله، وعبدوا الاصنام، فبعث الله اليهم صالحا وكان منهم، فطالبوه بالمعجزة. فقال ماتريدون. فقالوا: تخرج معنا فى عيدنا، ونخرج أصنامنا وتسأل إلهك ونسأل أصنامنا، فاذا ظهر أثر دعائك اتبعناك، وإن ظهر أثر دعائنا اتبعتنا، فخرج معهم فسألوه أن يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة، فأخذ مواثيقهم أنه ان فعل ذلك آمنوا فقبلوا، فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل، ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها، وكانت فى غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربالها فى يوم، وفى اليوم الثانى شربا لكل القوم قال السدى: وكانت الناقة فى اليوم التى تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوهما ثم تأتى فتشرب فتحلب ما يكفى الكل، وكأنها كانت تصب اللبن صبا، وفى اليوم الذى يشربون الماء فيه لاتأتيهم وكان معها فصيل لها. فقال لهم صالح: يولد فى شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه، فذبح تسعة نفر منهم أبناءهم، ثم ولد العاشر فأبى أن يذبحه أبوه، فنبت نباتا سريعا، ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب، فأرادوا ماء يمزجونه به، وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء، واشتد ذلك عليهم، فقال الغلام: هل لكم فى أن أعقر هذه الناقة؟ فشد عليها، فلما بصرت به شدت عليه، فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه، فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت. فذلك قوله (فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر) وأظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن أمر ربهم، فقال لهم صالح: إن آية العذاب أن تصبحوا غدا حمرا، واليوم الثانى صفرا، واليوم الثالث سودا، فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء فى وجه كون الناقة آية. فقال بعضهم: إنها كانت آية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة. قال القاضى: هذا إن صح فهو معجز من جهات: أحدها: خروجها من الجبل، والثانية كونها لامن ذكر وأنثى، والثالثة كمال خلقها من غير تدريج.

﴿والقول الثانى﴾ أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شرب يوم، ولجميع ثمود شرب يوم، واستيفاء ناقة شرب أمة من الأمم عجيب، وكانت مع ذلك تأتى بما يليق بذلك الماء من

الكلأ والحشيش .

﴿والقول الثانى﴾ أن وجه الاعجاز فيها أنهم كانوا فى يوم شربها يحلبون منها القدر الذى يقوم لهم مقام الماء فى يوم شربهم . وقال الحسن : بالعكس من ذلك ، فقال إنها لم تحلب قطرة لبن قط ، وهذا الكلام مناف لما تقدم .

﴿والقول الرابع﴾ أن وجه الاعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء ، وفى يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتى .

واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية ، فأما ذكر أنها كانت آية من أى الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجه ما لا محالة . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذه ناقة الله لكم آية) فقوله (آية) نصب على الحال أى أشير إليها فى حال كونها آية ، ولفظة (هذه) تتضمن معنى الاشارة ، و (آية) فى معنى دالة . فلهذا جاز أن تكون حالا .

فان قيل : تلك الناقة كانت آية لكل أحد ، فلماذا خص أولئك الأقوام بها ؟ فقال (هذه ناقة الله لكم آية)

قلنا : فيه وجوه : أحدها : أنهم عاينوها وغيرهم أخبروا عنها ، وليس الخبر كالمعاينة . وثانيها : لعله يثبت سائر المعجزات ، إلا أن القوم التمسوا منه هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح ، فأظهرها الله تعالى لهم ، فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص .

فان قيل : ما الفائدة فى تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله ؟

قلنا : فيه وجوه : قيل أضافها إلى الله تشريفا وتخصيصا كقوله : بيت الله ، وقيل : لأنه خلقها بلا واسطة ، وقيل : لأنها لا مالك لها غير الله . وقيل : لأنها حجة الله على القوم .

ثم قال ﴿فذروها تأكل فى أرض الله﴾ أى الأرض أرض الله ، والناقة ناقة الله ، فذروها تأكل فى أرض ربها ، فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم ، ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئاً من أنواع الأذى . عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ياعلى أشقى الأولين عاقر ناقة صالح وأشقى الآخرين قاتلك»

ثم قال تعالى ﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد﴾ قيل إنه تعالى لما أهلك عاداً عمر ثمود بلادها ، وخلفوهم فى الأرض وكثروا وعمروا أعمارا طوالا .

ثم قال ﴿وبوأكم فى الأرض﴾ أنزلكم ، والمبوأ : المنزل من الأرض ، أى فى أرض الحجر بين الحجاز والشام .

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ «٧٥» قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنتُم بِهِ كَافِرُونَ «٧٦» فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَاصَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ «٧٧» فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ «٧٨» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لَّا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ «٧٩»

ثم قال ﴿تتخذون من سهولها قصورا﴾ أى تبوؤن القصور من سهولة الأرض ، فان القصور إنما تبنى من الطين واللبن والآجر ، وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض (وتنحتون من الجبال بيوتا) يريد تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها .

فان قالوا : علام انتصب بيوتا ؟

قلنا : على الحال كما يقال : خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما ، وهى من الحال المقدرة ، لأن الجبل لايكون بيتا فى حال النحت ، ولا الثوب والقصبة قميصا ، وقلما فى حال الخياطة والبرى . وقيل : كانوا يسكنون السهول فى الصيف والجبال فى الشتاء ، وهذا يدل على أنهم كانوا متنعمين مترفهين .

ثم قال ﴿فاذكروا آلاء الله﴾ يعنى قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم ، وذكر الكل طويل ، فاذكروا أنتم بعقولكم مافيها (ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) قيل المراد منه : النهى عن عقر الناقة ، والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع عن كل أنواع الفساد .

قوله تعالى ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون قال الذين استكبروا إنا بالذى آمنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لاتحبون الناصحين﴾

اعلم أنا ذكرنا أن الملأ عبارة عن القوم الذين تملأ القلوب من هيبتهم ، ومعنى الآية قال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا ، يريد المساكين الذين آمنوا به ، وقوله (لمن آمن منهم) بدل من قوله (للذين استضعفوا) لأنهم المؤمنون . واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين ، ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين ، وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم ، وكون المؤمنين مستضعفين معناه : أن غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم ، وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم ، فهو لا يكون صفة ذم فى حقهم ، بل الذم عائد إلى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم . ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المتضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به صالح . وقال المستكبرون : بل نحن كافرون بما جاء به صالح ، وهذه الآية من أعظم مايحتج به فى بيان أن الفقر خير من الغنى ، وذلك لأن الاستكبار إنما يتولد من كثرة المال والجاه ، والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما ، فبين تعالى أن كثرة المال والجاه حملهم على التمرد ، والاباء ، والانكار ، والكفر . وقلة المال والجاه حملهم على الايمان ، والتصديق والانقياد ، وذلك يدل على أن الفقر خير من الغنى .

ثم قال تعالى ﴿فعقروا الناقة﴾ قال الأزهرى : العقر عند العرب ، كشف عرقوب البعير ، ولما كان العقر سبباً للنحر أطلق العقر على النحر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب . واعلم أنه أسند العقر إلى جميعهم ، لأنه كان برضاهم مع أنه ماباشره إلا بعضهم ، وقد يقال للقبيلة العظيمة : أنتم فعلتم كذا مع أنه مافعله إلا واحد منهم .

ثم قال ﴿وعتوا عن أمر ربهم﴾ يقال : عتا يعتو عتوا ، إذا استكبر . ومنه يقال : جبار عات قال مجاهد : العتو الغلو فى الباطل وفى قوله (عن أمر ربهم) وجهان : الأول : معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذى أوصله الله اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله (فذروها تأكل فى أرض الله) الثانى : أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم ، فكان أمر ربهم بتركها صار سبباً فى إقدامهم على ذلك العتو ، كما يقال : الممنوع متبوع (وقالوا ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) وإنما قالوا ذلك ، لأنهم كانوا مكذبين له فى كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد .

ثم قال تعالى ﴿فأخذتهم الرجفة﴾ قال الفراء والزجاج : هى الزلزلة الشديدة . قال تعالى (يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلا) قال الليث : يقال رجف الشىء يرجف رجفا ورجفانا ، كرجفان البعير تحت الرحل ، وكما يرجف الشجر إذا أرجفته الريح .

ثم قال ﴿فأصبحوا فى دارهم جاثمين﴾ يعنى فى بلدهم ولذلك وحد الدار ، كما يقال : دار الحرب

ومررت بدار البزازين ، وجمع فى آية أخرى فقال (فى ديارهم) لأنه أراد بالدار مالكل واحد منهم من منزله الخاص به. وقوله (جاثمين) قال أبو عبيدة : الجثوم للناس والطير ، بمنزلة البروك للابل ، فجثوم الطير هو وقوعه لاطئاً بالأرض فى حال سكونه بالليل ، والمعنى : أنهم أصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى ، يقال : الناس جثم . أى قعود لاحراك بهم ولا يحسون بشىء ، ومنه المجثمة التى جاء النهى عنها ، وهى البهيمة التى تربط لترمى ، فثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب ، وقيل بل سقطوا على وجوههم ، وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد . وقيل : بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض ، والكل متقارب . وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) والفاء للتعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ماذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى قال فى آية أخرى (قل تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب)

والجواب : أن الذى يحصل عقيب الشىء بمدة قليلة قد يقال فيه أنه حصل عقيبه فزال السؤال

﴿السؤال الثانى﴾ طعن قوم من الملحدين فى هذه الآيات بأن ألفاظ القرآن قد اختلفت فى حكاية هذه الواقعة ، وهى الرجفة والطاغية والصيحة ، وزعموا أن ذلك يوجب التناقض .

والجواب : قال أبو مسلم : الطاغية . اسم لكل ماتجاوز حده سواء كان حيواناً أو غير حيوان وألحق الهاء به للمبالغة ، فالمسلمون يسمون الملك العاتى بالطاغية والطاغوت . وقال تعالى (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) ويقال : طغى طغياناً وهو طاغ وطاغية . وقال تعالى (كذبت ثمود بطغواها) وقال فى غير الحيوان (إنا لما طغى الماء) أى غلب وتجاوز عن الحد ، وأما الرجفة، فهى الزلزلة فى الأرض ، وهى حركة خارجة عن المعتاد ، فلم يبعد إطلاق اسم الطاغية عليها ، وأما الصيحة، فالغالب أن الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة . وأما الصاعقة ، فالغالب أنها الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى (فانما هى زجرة واحدة فاذاهم بالساهرة) فبطل ماقاله الطاعن .

﴿السؤال الثالث﴾ أن القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء ، وأيضاً شاهدوا أن الماء الذى كان شرباً لكل أولئك الأقوام فى أحد اليومين ، كان شرباً لتلك الناقة الواحدة فى اليوم الثانى ، وذلك أيضاً معجزة قاهرة ، ثم إن القوم لما نحروها ، وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد إن

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ «٨٠»

نحروها ، فلما شاهدوا بعد إقدامهم على نحرها آثار العذاب ، وهو مايروى أنهم احمروا فى اليوم الأول ، ثم اصفروا فى اليوم الثانى ، ثم اسودوا فى اليوم الثالث ، فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة فى أول الأمر ، ثم شاهدوا نزول العذاب الشديد فى آخر الإمر ، هل يحتمل أن يبقى العاقل مع هذه الأحوال مصراً على كفره غير تائب منه ؟

والجواب الأول أن يقال : إنهم قبل أن شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحاً فى نزول العذاب ، فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف ، وخرجوا عن أن تكون توبتهم مقبولة .

ثم قال تعالى ﴿فتولى عنهم﴾ وفيه قولان : الأول : أنه تولى عنهم بعد أن ماتوا ، والدليل عليه أنه تعالى قال (فأصبحوا فى دارهم جاثمين فتولى عنهم) والفاء تدل على التعقيب ، فدل على أنه حصل هذا التولى بعد جثومهم . والثانى : أنه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم ، بدليل : أنه خاطب القوم . وقال (ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لاتحبون الناصحين) وذلك يدل على كونهم أحياء من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه قال لهم (ياقوم) والأموات لا يوصفون بالقوم ، لأن اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام ، وذلك فى حق الميت مفقود . والثانى : أن هذه الكلمات خطاب مع أولئك وخطاب الميت لايجوز . والثالث : أنه قال (ولكن لاتحبون الناصحين) فيجب أن يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ، ويمكن أن يجاب عنه فنقول : قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه ، فلم يقبل تلك النصيحة حتى ألقى نفسه فى الهلاك ، ياأخى منذ كم نصحتك ، فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع ، فكذا ههنا ، والفائدة فى ذكر هذا الكلام إما لأن يسمعه بعض الأحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة . وإما لأجل أنه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة . فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه . وقيل : يخف عليه أثر تلك المصيبة ، وذكروا جوابا آخر ، وهو : ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين ، كما ان نبينا عليه الصلاة والسلام خاطب قتلى بدر . فقيل : تتكلم مع هؤلاء الجيف . فقال «ماأنتم بأسمع منهم لكنهم لا يقدرون على الجواب»

قوله تعالى ﴿ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من أحد من العالمين﴾

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ «٨١»

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة . قال النحويون : إنما صرف لوط ونوح لخفته ، فانه مركب من ثلاثة أحرف ، وهو ساكن الوسط (أتأتون الفاحشة) أتفعلون السيئة المتمادية فى القبح ؟ وفى قوله (ماسبقكم بها من أحد من العالمين) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال صاحب الكشاف (من) الأولى زائدة لتوكيد النفى ، وإفادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض .

فان قيل : كيف يجوز أن يقال (ماسبقكم بها من أحد العالمين) مع ان الشهوة داعية إلى ذلك العمل أبداً ؟

والجواب : أنا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل ، فاذاجاز فى الكثيرمنهم استقذاره لم يبعد أيضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لايقدم أحد من أهل تلك الاعصارعليه ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يقال : لعلهم بكليتهم أقبلوا على ذلك العمل ، والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد فى الاعصار السابقة . قال الحسن :كانوا ينكحون الرجال فى أدبارهم ، وكانوا لاينكحون إلا الغرباء . وقال عطاء عن ابن عباس : استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض .

﴿البحث الثانى﴾ قوله (ماسبقكم) يجوز أن يكون مستأنفا فى التوبيخ لهم ، ويجوز أن يكون صفة الفاحشة ، كقوله تعالى(وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) وقال الشاعر .

ولقد أمر على اللئيم يسبنى

ثم قال ﴿أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم (إنكم) بكسر الألف ومذهب نافع أن يكتفى بالاستفهام بالأولى من الثانى فى كل القرآن . وقرأ ابن كثير (أئنكم) بهمزة غيرممدودة وبين الثانية ، وقرأ أبوعمرو بهمزة ممدودة بالتخفيف ، وبين الثانية.والباقون بهمزتين على الأصل . قال الواحدى من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار لقوله (أتأتون الفاحشة) وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لاتحتاج فى تمامها إلى شىء .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (شهوة) مصدر.قال أبو زيد شهى يشهى شهوة وانتصابها على المصدر ، لأن قوله (أتأتون الرجال) معناه أتشتهون شهوة ؟ وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل .

اعلم ان قبح هذا العمل كالأمر المقرر فى الطباع ، فلا حاجة فيه إلى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة : أولها : أن أكثر الناس يحترزون عن حصول الولد ، لأن حصوله يحمل الانسان على طلب المال وإتعاب النفس فى الكسب ، إلا أنه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة ، حتى ان الانسان بطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع . وحينئذ يحصل الولد شاء أم أبى ، وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع ، فوضع اللذة فى الوقاع ، كشبه الانسان الذى وضع الفخ لبعض الحيوانات ، فانه لابد وان يضيع فى ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه فى ذلك الفخ ، فوضع اللذة فى الوقاع يشبه وضع الشىء الذى يشتهيه الحيوان فى الفخ ، والمقصود منه إبقاء النوع الانسانى الذى هو أشرف الأنواع .

إذا ثبت هذا فنقول : لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا تفضى إلى الولد ، لم تحصل الحكمة المطلوبة ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل ، وذلك على خلاف حكم الله ، فوجب الحكم بتحريمه قطعا ، حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المفضى إلى الولد .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أن الذكورة مظنة الفعل ، والأنوثة مظنة الانفعال ، فاذا صار الذكر منفعلا ، والانثى فاعلا ، كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة ، وعلى عكس الحكمة الالهية .

﴿والوجه الثالث﴾ الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة ، وإذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، فليكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، وهو حصول الولد وإبقاء النوع الانسانى الذى هو أشرف الأنواع . فأما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد إلا مجرد قضاء الشهوة ، فكان ذلك تشبها بالبهائم ، وخروجا عن الغريزة الانسانية ، فكان فى غاية القبح .

﴿والوجه الرابع﴾ هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل ، إلا انه يبقى فى إيجاب العار العظيم ، والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه أبدا لدهر ، والعاقل لا يرضى لأجل لذة خسيسة منقضية فى الحال ، إيجاب العيب الدائم الباقى بالغير .

﴿والوجه الخامس﴾ انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول ، وربما يؤدى ذلك إلى اقدام المفعول على قتل الفاعل لأجل انه ينفر طبعه عند رؤيته ، أو على إيجاب انكائه بكل طريق يقدر عليه . أما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة ، فانه يوجب استحكام الألفة والمودة وحصول المصالح الكبيرة ، كما قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ «٨٢»

﴿والوجه السادس﴾ انه تعالى أودع فى الرحم قوة شديدة الجذب للمنى ، فاذا واقع الرجل المرأة قوى الجذب ، فلم يبق شىء من المنى فى المجارى إلا وينفصل . أما إذا واقع الرجل فلم يحصل فى ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمنى ، وحينئذ لا يكمل الجذب ، فيبقى شىء من أجزاء المنى فى تلك المجارى ، ولا ينفصل ، ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها إلا بالقوانين الطبية ، فهذه هى الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا فى الدين يقول : انه تعالى قال (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وذلك يقتضى حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا أو أنثى قال : ولا يمكن أن يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وقوله (أتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من العالمين) قال لأن هاتين الآيتين كل واحد منهما أعم من الأخرى من وجه ، وأخص من وجه ، وذلك لأن المملوك قد يكون ذكرا ، وقد يكون أنثى ، وأيضا الذكر قد يكون مملوكا ، وقد لا يكون مملوكا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تخصيص إحداهما بالأخرى أولى من العكس ، والترجيح من هذا الجانب ، لأن قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) شرع محمد ، وقصة لوط ، شرع سائر الأنبياء ، وشرع محمد عليه الصلاة والسلام أولى من شرع من تقدمه من الأنبياء ، وأيضا الأصل فى المنافع والملاذ الحل ، وأيضا الملك مطلق للتصرف . فقل له الاستدلال انما يقبل فى موضع الاحتمال ، وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل ، والمبالغة فى المنع منه ، والاستدلال إذا وقع فى مقابلة النقل المتواتر ، كان باطلا .

ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾ والمعنى كأنه قال لهم : أنتم مسرفون فى كل الأعمال ، فلا يبعد منكم أيضا إقدامكم على هذا الأسراف .

ثم قال تعالى ﴿وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون﴾ والمراد منه أخرجوا لوطا وأتباعه ، لأنه تعالى فى غير هذه السورة قال (أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) ولأن الظاهر أنهم انما سعوا فى إخراج من نهاهم عن العمل الذى يشتهونه ويريدونه ، وذلك الناهى ليس إلا لوطا وقومه ، وفى قوله (يتطهرون) وجوه : الأول :

فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ «٨٣» وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ «٨٤»

أن ذلك العمل تصرف فى موضع النجاسة ، فمن تركه فقد تطهر . والثانى : أن البعد عن الآثم يسمى طهارة فقوله (يتطهرون) أى يتباعدون عن المعاصى والآثام . الثالث : أنهم انما قالوا (أناس يتطهرون) على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش ، كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم : ابعدوا عنا هذا المتقشف وأريحونا من هذا المتزهد .

قوله تعالى ﴿فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾

اعلم أن قوله (فأنجيناه وأهله) يحتمل أن يكون المراد من أهله أنصاره وأتباعه الذين قبلوا دينه ويحتمل أن يكون المراد المتصلين به بالنسب . قال ابن عباس : المراد ابنتاه . وقوله (إلا امرأته) أى زوجته . يقال : امرأة الرجل بمعنى زوجته . ويقال : رجل المرأة بمعنى زوجها لأن الزوج بمنزلة المالك لها ، وليست المرأة بمنزلة المالك للرجل ، فاذا أضيفت إلى الرجل بالاسم العام ، عرفت الزوجية وملك النكاح ، والرجل إذا أضيف إلى المرأة بالاسم العام ، تعرف الزوجية .

وقوله (كانت من الغابرين) يقال : غبر الشىء يغبر غبورا ، إذا مكث وبقى . قال الهذلى :

فغبرت بعدهم بعيش ناصب وأخال انى لاحق مستتبع

يعنى بقيت فمعنى الآية : أنها كانت من الغابرين عن النجاة . أى من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة . يقال فلان غبر هذا الأمر . أى لم يدركه ، ويجوز أن يكون المراد أنها لم تسر مع لوط وأهله ، بل تخلفت عنه وبقيت فى ذلك الموضع الذى هو موضع العذاب .

ثم قال ﴿وأمطرنا عليهم مطرا﴾ يقال : مطرت السماء وأمطرت ، والأول أفصح ، وأمطرهم ، مطرا وعذابا ، وكذلك أمطر عليهم ، والمراد أنه تعالى أمطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال فى آية أخرى (وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل)

ثم قال ﴿فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه السلام إلا أن المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا .

فان قيل : كيف يعتبرون بذلك ، وقد أمنوا من عذاب الاستئصال ؟

وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٨٥»

قلنا : إن عذاب الآخرة أعظم وأدوم من ذلك ، فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مؤنبة على عذاب الاستئصال ، ويكون ذلك زجرا وتحذيرا .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن اللواطة توجب الحد . وقال أبو حنيفة : لاتوجبه . وللشافعى رحمه الله : أن يحتج بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه ثبت فى شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطى ، والأصل فى الثابت البقاء ، إلا أن يظهر طريان الناسخ ، ولم يظهر فى شرع محمد عليه الصلاة والسلام ناسخ هذا الحكم ، فوجب القول ببقائه . الثانى : قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قد بينا فى تفسير هذه الآية أنها تدل على أن شرع من قبلنا حجة علينا . والثالث : أنه تعالى قال (فانظر كيف كان عاقبة المجرمين) والظاهر أن المراد من هذه العاقبة ماسبق ذكره وهو إنزال الحجر عليهم . ومن المجرمين ، الذين يعملون عمل قوم لوط ، لأن ذلك هو المذكور السابق فينصرف إليه ، فصار تقدير الآية : فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب ، يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، فهذه الآية تقتضى كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص ، وإذا ظهرت العلة ، وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلة .

قوله تعالى ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولاتفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن هذا هو القصة الخامسة ، وقد ذكرنا أن التقدير (وأرسلنا إلى مدين أخاهم شعيبا) وذكرنا أن هذه الأخوة كانت فى النسب لا فى الدين ، وذكرنا الوجوه فيه ، واختلفوا فى مدين . فقيل : أنه اسم البلد ، وقيل : إنه اسم القبيلة بسبب أنهم أولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ، ومدين صار

اسما للقبيلة ، كما يقال : بكر وتميم. وشعيب من أولاده ، وهو : شعيب بن نويب بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن .

واعلم أنه تعالى حكى عن شعيب أنه أمر قومه فى هذه الآية بأشياء : الأول : أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله ، وهذا أصل معتبر فى شرائع جميع الأنبياء . فقال (اعبدوا الله مالكم من إله غيره) والثانى : أنه ادعى النبوة فقال (قد جاءتكم بينة من ربكم) ويجب أن يكون المراد من البينة ههنا المعجزة ، لأنه لابد لمدعى النبوة منها ، وإلا لكان متنبئا لانبيا ، فهذه الآية دلت على أنه حصلت له معجزة دالة على صدقه . فاما أن تلك المعجزة من أى الأنواع كانت فليس فى القرآن دلالة عليه ، كما لم يحصل فى القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسولنا . قال صاحب الكشاف : ومن معجزات شعيب : أنه دفع إلى موسى عصاه ، وتلك العصا حاربت التنين ، وأيضا قال لموسى : ان هذه الأغنام تلد أولادا فيها سواد وبياض ، وقد وهبتها منك ، فكان الأمر كما أخبر عنه . ثم قال : وهذه الأحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام ، لأن موسى فى ذلك الوقت ماادعى الرسالة .

واعلم أن هذا الكلام بناء على أصل مختلف بين أصحابنا ، وبين المعتزلة . وذلك لأن عندنا أن الذى يصير نبيا ورسولا بعد ذلك ، يجوز أن يظهر الله عليه أنواع المعجزات قبل إيصال الوحى ، ويسمى ذلك إرهاصا للنبوة ، فهذا الارهاص عندنا جائز ، وعند المعتزلة غير جائز ، فالأحوال التى حكاها صاحب الكشاف هى عندنا إرهاصات لموسى عليه السلام ، وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما أن الارهاص عندهم غير جائز . والثالث : انه قال (فأوفوا الكيل والميزان)

واعلم أن عادة الأنبياء عليهم السلام إذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من أنواع المفاسد اقبالا أكثر من إقبالهم على سائر أنواع المفاسد بدأوا بمنعهم عن ذلك النوع ، وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف ، فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال (فأوفوا الكيل والميزان) وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ الفاء فى قوله (فأوفوا) توجب أن تكون للأمر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله (قد جاءتكم بينة من ربكم) فكيف الوجه فيه ؟

والجواب : كأنه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشىء القليل . وهو أمر مستقبح فى العقول ، ومع ذلك قد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة ، فلم يبق لكم فيه عذر (فأوفوا الكيل)

وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال الكيل والميزان، ولم يقل المكيال والميزان كما فى سورة هود؟ والجواب: أراد بالكيل آلة الكيل، وهو المكيال، أو يسمى ما يكال به بالكيل؛ كما يقال العيش لما يعاش به. والرابع: قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) والمراد أنه لما منع قومه من البخس فى الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الوجوه، ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة، وأخذ الرشوة، وقطع الطريق. وانتزاع الأموال بطريق الحيل. والخامس: قوله (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها﴾ وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاها يوجب المنازعة والخصومة، وهما يوجبان الفساد، لا جرم قال بعده (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) وقد سبق تفسير هذه الكلمة. وذكروا فيه وجوها فقيل (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) بأن تقدموا على البخس فى الكيل والوزن، لأن ذلك يتبعه الفساد. وقيل: أراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه. وقيل: قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) منع من مفاسد الدنيا وقوله (ولا تفسدوا فى الأرض) منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهى عن مفاسد الدنيا والدين، واختلفوا فى معنى (بعد إصلاحها) قيل: بعد أن صلحت الأرض بمجىء النبى بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه، فنهاهم عن الفساد، وقد صارت صالحة. وقيل: المراد أن لا تفسدوا بعد ان أصلحها الله بتكثير النعم فيهم، وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع إلى أصلين التعظيم لأمر الله، ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة، والشفقة على خلق الله، ويدخل فيه ترك البخس، وترك الافساد، وحاصلها يرجع إلى ترك الايذاء، كأنه تعالى يقول: إيصال النفع إلى الكل متعذر. وأما كف الشر عن الكل فممكن، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الخمسة. قال (ذلكم) وهو إشارة إلى هذه الخمسة، والمعنى: خير لكم فى الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة، والمراد: أترك البخس وترك الافساد خير لكم فى طلب المال فى المعنى لأن الناس إذا علموا منكم الوفاء والصدق والأمانة، رغبوا فى المعاملات معكم، فكثرت أموالكم (إن كنتم مؤمنين) أى إن كنتم مصدقين لى فى قولى.

قوله تعالى ﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها

الْمُفْسِدِينَ «٨٦» وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ «٨٧»

عوجا واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذى أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين﴾

اعلم أن شعيبا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة أشياء . فالأول : أنه منعهم من أن يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق ، لأجل أن يمنعوا الناس عن قبوله وفى قوله (ولا تقعدوا بكل صراط) قولان : الأول : يحمل الصراط على الطريق الذى يسلكه الناس . روى أنهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام . والثانى : أن يحمل الصراط على مناهج الدين ، قال صاحب الكشاف (ولا تقعدوا بكل صراط) أى ولا تقتدوا بالشيطان فى قوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين ، والدليل على أن المراد بالصراط ذلك قوله (وتصدون عن سبيل الله) وقوله (بكل صراط) يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا ، وفى مكان كذا ، وهذه الحروف تتعاقب فى هذه المواضع لتقارب معانيها ، فانك إذا قلت قعد بمكان كذا ، فالباء للالصاق ، وهو قد التصق بذلك المكان .

وأما قوله ﴿توعدون﴾ فحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال ، والتقدير : ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عوجا فى سبيل الله ، والحاصل : أنه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة . واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض . وجب حصول المغايرة بينها فقوله (توعدون) يحصل بذلك إنزال المضار بهم وأما الصد ، فقد يكون بالايعاد بالمضار ، وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه ، وقد يكون بأن لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه .

أما قوله ﴿وتبغونها عوجا﴾ فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبا منع القوم من أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة . وإذا تأملت علمت أن أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة .

ثم قال ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم﴾ والمقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة إنعام الله عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية ، قال الزجاج : وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه ، كثر عددكم بعد القلة ، وكثركم بالغنى بعد الفقر ، وكثركم بالقدرة بعد الضعف ، ووجه

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ «٨٨» قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ «٨٩»

ذلك أنهم اذا كانوا فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل ، فى أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة . فأما تكثير عددهم بعد القلة ؛ فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رئيا بنت لوط ، فولدت حتى كثر عددهم .

ثم قال بعده ﴿وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين﴾ والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزى والنكال ، ليصيرذلك زاجرا لكم عن العصيان والفساد ، فقوله (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) المقصود منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا ، وقوله (وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين) المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتمردين ليست إلا الخزى والنكال ، احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا ، فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانياً .

ثم قال ﴿وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذى أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا﴾ والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن ، لأن قوله (فاصبروا) تهديد ، وكذلك قوله (حتى يحكم الله بيننا) والمراد إعلاء درجات المؤمنين ، وإظهار هوان الكافرين ، وهذه الحالة قد تظهر فى الدنيا فان لم تظهر فى الدنيا فلا بد من ظهورها فى الآخرة .

ثم قال ﴿وهو خير الحاكمين﴾ يعنى أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف ، فلا بد وأن يخص المؤمن التقى بالدرجات العالية ، والكافر الشقى بأنواع العقوبات ، ونظيره قوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض)

قوله تعالى ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك ياشعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن فى ملتنا قال أو لو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ

نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شىء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾

اعلم أن شعيباً لما قرر تلك الكلمات قال (الذين استكبروا) وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لابد من أحد أمرين: إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية. وإما أن تعود إلى ملتنا، والاشكال فيه أن يقال: إن قولهم (أو لتعودن فى ملتنا) يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التى هى الكفر، فهذا يقتضى أنه عليه السلام كان كافراً قبل ذلك، وذلك فى غاية الفساد، وقوله (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم) يدل أيضاً على هذا المعنى.

والجواب من وجوه: الأول: أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم فى دينه كفارا فخاطبوا شعيباً بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم. الثانى: أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم، وأن شعيباً ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام. الثالث: أن شعيباً فى أول أمره كان يخفى دينه ومذهبه، فتوهموا أنه كان على دين قومه. الرابع: لايبعد أن يقال: إن شعيباً كان على شريعتهم، ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحى الذى أوحاه إليه. الخامس: المراد من قوله (أو لتعودن فى ملتنا) أى لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء. تقول العرب: قد عاد إلى من فلان مكروه، يريدون قد صار إلى منه المكروه ابتداء. قال الشاعر:

فان تكن الأيام أحسن مدة إلى فقد عادت لهن ذنوب

أراد فقد صارت لهن ذنوب، ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان، ثم انه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك. أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين: الأول: قوله (ولو كنا كارهين) الهمزة للاستفهام، والواو واو الحال. تقديره: أتعيدوننا فى ملتكم فى حال كراهتنا، ومع كوننا كارهين: الثانى: قوله (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) والجواب الأول يجرى مجرى الرمز فى أنه لايعود إلى ملتهم، وهذا الجواب الثانى تصريح بأنه لايفعل ذلك فقال: إنه إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله. وأصل الباب فى النبوة والرسالة صدق اللهجة، والبراءة عن الكذب، فالعود فى ملتكم يبطل النبوة، ويزيل الرسالة. وقوله (إذ نجانا الله منها) فيه وجوه: الأول: معنى (إذ نجانا الله منها) علمنا قبحه وفساده، ونصب الأدلة على أنه باطل. الثانى: أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة، إلا أنه نظم نفسه فى جملتهم، وإن كان بريئاً منه إجراء الكلام على حكم التغليب. والثالث: أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم، أو اعتقدوا أنه كان كذلك. فقوله (بعد إذ نجانا الله منها) أى حسب معتقدكم وزعمكم.

أما قوله ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله﴾ .

فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر ، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لايشاء إلاالخير والصلاح . أما وجه استدلال أصحابنا بهذه ، فمن وجهين : الأول : قوله (إن عدنا فى ملتكم بعد إذنجانا الله منها) يدل على أن المنجى منالكفر هوالله تعالى ، ولوكان الايمان يحصل بخلق العبد ، لكانت النجاة منالكفر تحصل للانسان من نفسه ، لامن الله تعالى ، وذلك على خلاف مقتضى قوله (بعد إذ نجانا الله منها) الثانى : أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ، ولما كانت تلك الملة كفراً ، كان هذا تجويزاً من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر ، فكاد هذا يكون تصريحاً من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر ، وذلك غير مذهبنا . قال الواحدى : ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر . ألا ترى الى قول الخليل عليه السلام (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام) وكثيراً ماكان محمد عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك» وقال يوسف (توفنى مسلماً) أجابت المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا اليها قضية شرطية ، وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ماشاء . والثانى : أن هذا مذكور على طريق التبعيد ، كما يقال : لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار ، وشاب الغراب : فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم على مشيئته . ومن المعلوم أنه لايكون نفياً لذلك أصلا . فهو على طريق التبعيد ، لاعلى وجه الشرط . الثالث : أن قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذى شاءه الله ماهو ، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل ، وذلك لأن عند الاكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره ، وماكان جائزاً كان مرادا لله تعالى ، وكون الضمير أفضل من الاظهار ، لايخرج ذلك الاظهار من أنيكون مراداالله تعالى ، كما أن المسح على الخفين مراد الله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل . الرابع : أن قوله (لنخرجنك ياشعيب) المراد الاخراج عن القرية ، فيحمل قوله (ومايكون لنا أن نعود فيها) أى القرية ، لأنه تعالى قد كان حرم عليه اذا أخرجوه عن القرية ، أن يعود فيها إلا باذن الله ومشيئته . الخامس : أن نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الأمر ، لأن قوله (وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) معناه : أنه اذا شاء كان لنا أن نعود فيها . وقوله (لنا أن نعود فيها) أى يكون ذلك العود جائزا ، والمشيئة عند أهل السنة لايوجب جواز الفعل ، فانه تعالى يشاءالكفر منالكافرعندهم ، ولا يجوزلهفعله ، إنما الذى يوجب

الجواز هو الأمر . فثبت أن المراد من المشيئة ههنا الأمر ، فكان التقدير : إلا أن يأمر الله بعودنا فى ملتكم فانا نعود إليها ، والشريعةالتىصارت منسوخة ، لايبعد أن يأمرالله بالعمل بها مرةأخرى ، وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم .

﴿والوجه السادس﴾ للقوم فى الجواب ماذكره الجبائى ، فقال : المراد من الملة الشريعة التى يجوز اختلاف العبادة فيها بالأوقات ، كالصلاةوالصيام وغيرهما ، فقال شعيب (وما يكون لنا أن نعود فى ملتكم) ولما دخل فى ذلك كل ماهم عليه ، وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ ، لاجرم قال (إلا أن يشاء الله) والمعنى : إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فيدلنا عليه ، فحينئذ نعودالبها . فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكامالتى يجوز دخولالنسخ والتغيير فيها ، وغير عائد إلى مالايقبل التغير البتة . فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهى جيدة ، وفى الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ، ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف فى المذهب . وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ لما قالوا ظاهر قوله (وما يكون لنا أن نعودفيها إلا أن يشاء الله ربنا) يقتضى أنه لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا أن نعود اليها ، وذلك يقتضى أن كل ماشاء الله وجوده ، كان فعله جائزا مأذونا فيه ، ولم يكن حراما . قالوا : وهذا عين مذهبنا أن كل ماأراد اللهحصوله ، كان حسنا مأذونا فيه ، وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى .

﴿والوجه الثانى﴾ لهم إن قالوا : إن قوله (لنخرجنك أو لتعودن فى ملتنا) لاوجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم ، لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله ، وإذا كان حصول القسمين بخلق الله ، لم يبق للفرق بين القسمين فائدة .

واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات فى هذا الباب .

أما قوله ﴿وسع ربنا كل شىء علماً﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه : قال القاضى : قد نقلنا عن أبى علىالجبائى أن قولشعيب (إلا أن يشاء الله ربنا)معناه : إلا أن يخلق المصلحة فىتلكالعبادات ، فحينئذ يكلفنا بها ، والعالم بالمصالح ليسإلا من وسع علمه كل شىء ، فلذلك أتبعه بهذا القول . وقال أصحابنا : وجه تعلق هذا الكلام بما قبله ، هو أن القوم لما قالوا لشعيب : إما أن تخرج منقريتنا وإما أن تعود إلى ملتنا ، فقال شعيب (وسع ربى كلشىء علماً) فربما كان فى علمه حصول قسم ثالث ، وهو أن نبقى فى هذه القرية من غير أن نعود إلى ملتكم ، بل يجعلكم مقهورين تحت

أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا ، وهذا الوجه أولى مما قاله القاضى ، لأن قوله (على الله توكلنا) لائق بهذا الوجه ،لا بما قاله القاضى .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه تعالى كان عالما فى الأزل بجميع الأشياء ، لأن قوله (وسع) فعل ماض ، فيتناول كل ماض . وإذا ثبت انه كان فى الأزل عالما بجميع المعلومات . وثبت ان تغير معلومات الله تعالى محال ، لزم انه ثبتت الأحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد فى علم الله ، والشقى من شقى فى علم الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه علم الماضى ، والحال والمستقبل وعلم المعدوم أنه لو كان كيف كان يكون ، فهذه أقسام أربعة ، ثم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يقع على أربعة أوجه . أما الماضى : فانه علم انه لما كان ماضيا ، فانه كيف كان . وعلم انه لو لم يكن ماضيا ، بل كان حاضرا ، فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون . وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون ، فهذه أقسام أربعة بحسب الماضى ، واعتبر هذه الأقسام الأربعة بحسب الحال ، وبحسب المستقبل ، وبحسب المعدوم المحض ، فيكون المجموع ستة عشر ، ثم اعتبر هذه الأقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والألوان والطعوم والروائح ، وكذا القول فى سائر المفردات من أنواع الاعراض وأجناسها ، فحينئذ يلوح لعقلك من قوله (وسع ربنا كل شىء علما) بحر لا ينتهى مجموع عقول العقلاء إلى أول خطوة من خطوات ساحله .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : قوله (وسع ربنا كل شى علما) منصوب على التمييز .

واعلم انه عليه الصلاة والسلام ختم كلامه بأمرين : الأول : بالتوكل على الله . فقال (على الله توكلنا) فهذا يفيد الحصر ، أى عليه توكلنا لا على غيره ، وكأنه فى هذا المقام عزل الأسباب ، وارتقى عنها إلى مسبب الأسباب . والثانى : الدعاء . فقال (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) قال ابن عباس والحسن وقتادة ، والسدى : احكم واقض . وقال الفراء : أهل عمان يسمون القاضى الفاتح والفتاح لأنه يفتح مواضع الحق ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت أدرى قوله (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) حتى سمعت ابنة ذى يزن تقول لزوجها تعال أفاتحك أى أحاكمك . قال الزجاج : وجائز أن يكون قوله (افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى أظهر أمرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف ، والمراد منه : أن ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين ، وعلى كون شعيب وقومه محقين ، وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين .

ثم قال ﴿وأنت خير الفاتحين﴾ والمراد منه الثناء على الله . واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه

وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ «٩٠» فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِى دَارِهِمْ جَاثِمِينَ «٩١» الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ «٩٢» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ «٩٣»

هو الذى يخلق الايمان فى العبد ، وذلك لأن الايمان أشرف المحدثات، ولو فسرنا لفتح بالكشف والتبيين ، فلا شك أن الايمان كذلك .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الموجد للايمان هو العبد ، لكان خير الفاتحين هو العبد ، وذلك ينفى كونه تعالى خير الفاتحين .

قوله تعالى ﴿وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذ لخاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دراهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربى ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين﴾

اعلم أنه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب . ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك ، حتى أضلوا غيرهم ، ولاموهم على متابعته فقالوا (لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) واختلفوا فقال بعضهم : خاسرون فى الدين . وقال آخرون : خاسرون فى الدنيا ، لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس ، وعندهذا المقال كمل حالهم فى الضلال أولا وفى الاضلال ثانيا ، فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) وهى الزلزلة الشديدة المهلكة ، فاذا انضاف اليها الجزاء الشديد المخوف على ماذكره الله تعالى من قصة الظلمة ، كان الهلاك أعظم ، لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم (فأصبحوا فى دارهم) أى فى مساكنهم (جاثمين) أى خامدين ساكنين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء فى تفسير هذه الألفاظ

ثم قال تعالى ﴿الذين كذبوا شعيبا﴾ كأن لم يغنوا فيها . وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى قوله (كأن لم يغنوا فيها) قولان : أحدهما : يقال غنى القوم فى دارهم إذا طال مقامهم فيها . والثانى : المنازل التى كان بها أهلوها واحدها مغنى . قال الشاعر :

ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة في ظل ملك ثابت الأوتاد

أراد أقاموا فيها ، وعلى هـــذا الوجه كان قوله (كأن لم يغنوا فيها) كأن لم يقيموا بها ولم ينزلوا فيها .

﴿والقول الثانى﴾ قال الزجاج : كأن لم يغنوا فيها ، كأن لم يعيشوا فيها مستغنين ، يقال غنى الرجل يغنى إذا استغنى ، وهو من الغنى الذى هو ضد الفقر .

وإذا عرفت هـذا فنقول : على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط فى تلك الديار . قال الشاعر :

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا صروف الليالى والجدود العواثر

﴿البحث الثانى﴾ قوله (الذين كذبوا شعيبا) كأن لم يغنوا فيها الذين يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين ، وذلك يدل على أشياء : أحدها : أن ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار ، وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة ، وإلا لحصل فى أتباع شعيب ، كما حصل فى حق الكفار . والثانى : يدل على أن ذلك الفاعل المختار ، عالم بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصى . وثالثها : يدل على المعجز العظيم فى حق شعيب ، لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين فى بلدة واحدة ، كان ذلك من أعظم المعجزات .

ثم قال تعالى ﴿الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين﴾ وانما كرر قوله (الذين كذبوا شعيبا) لتعظيم المذلة لهم وتفظيع مايستحقون من الجزاء على جهلهم ، والعرب تكرر مثل هذا فى التفخيم والتعظيم ، فيقول الرجل لغيره : أخوك الذى ظلمنا ، أخوك الذى أخذ أموالنا ، أخوك الذى هتك أعراضنا ، وأيضا أن القوم لما قالوا (لئن أتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون .

ثم قال تعالى ﴿فتولى عنهم﴾ واختلفوا فى أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك ، وقد سبق ذكر هـــذه المسألة . قال الكلبى : خرج من بين أظهرهم ، ولم يعذب قوم نبى حتى أخرج من بينهم .

ثم قال ﴿فكيف آسى على قوم كافرين﴾ الأسى شدة الحزن . قال العجاج :

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ «٩٤» ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ «٩٥»

وانحلبت عيناه من فرط الأسى

إذا عرفت هذا فنقول: فى الآية قولان:

﴿القول الأول﴾ أنه اشتد حزنه على قومه ،لأنهم كانوا كثيرين ، وكان يتوقع منهم الاستجابة للايمان ، فلما أن نزل بهم ذلك الهلاك العظيم ، حصل فى قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة . ثم عزى نفسه وقال (فكيف آسى على قوم كافرين) لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد لقد أعذرت اليكم فى الابلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم، فلم تسمعوا قولى ، ولم تقبلوا نصيحتى (فكيف آسى عليكم) يعنى أنهم ليسوا مستحقين بأن يأسى الانسان عليهم . قال صاحب الكشاف : وقرأ يحى بن وثاب (فكيف إيسى) بكسر الهمزة .

قوله تعالى ﴿وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لايشعرون﴾

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء ، وأحوال ما جرى على أممهم ، كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال ، إلا فى زمن هؤلاء الأنبياء فقط ، فبين فى هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم ، وبين العلة التى بها يفعل ذلك : قال تعالى (وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة ، لأنها مجتمع الأقوام وقوله (من نبى) فيه حذف واضمار ، والتقدير : من نبى فكذب أو كذبه أهلها،إلاأخذنا أهلها بالبأساء والضراء . قال الزجاج : البأساء كل مانالهم من الشدة فى أحوالهم ، والضراء مانالهم من الأمراض . وقيل على العكس ، ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكى يضرعوا ، معناه : يتضرعوا ، والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ، ولما علمت أن قوله (لعلهم) لايمكن حمله على الشك فى حق الله تعالى ، وجب حمله على أن

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «٩٦» أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ «٩٧» أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى

المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكى يتضرعوا . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الايمان والطاعة . وقال أصحابنا : لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ، مالو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ، ثم بين تعالى أن تدبيره فى أهل القرى لايجرى على نمط واحد ، وانما يدبرهم بما يكون إلى الايمان أقرب فقال (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة) لأن ورود النعمة فى البدن والمال بعد البأساء والضراء ، يدعو إلى الانقياد والاشتغال بالشكر ، ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء . قال أهل اللغة (السيئة) كل مايسوء صاحبه ، و (الحسنة) ما يستحسنه الطبع والعقل ، والمعنى : أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصى بالشدة تارة ، وبالرخاء أخرى . وقوله (حتى عفوا) قال الكسائى : يقال : قد عفا الشعر وغيره ، إذا كثر ، يعفو فهو عاف ، ومنه قوله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا ومنه ماورد فى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام ، أمر أن تحف الشوارب ، وتعفى اللحى يعنى توفر وتكثر وقوله (وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء) فالمعنى : أنهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب مانحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ، ولم يكن مامسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة ، وأمن بعد خوف ، بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان فى أهله ، فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد ، ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة ، فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم ، فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال ، وقوله (فأخذناهم بغتة) والمعنى : أنهم لما تمردوا على التقديرين ، أخذهم الله بغتة أينما كانوا ، ليكون ذلك أعظم فى الحسرة . وقوله (وهم لايشعرون) أى يرون العذاب والحكمة فى حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها .

وقوله تعالى ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون

وَهُمْ يَلْعَبُونَ «٩٨» أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ «٩٩»

أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾

إعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى إن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة، بين فى هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال (ولو أن أهل القرى آمنوا) أى آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (واتقوا) مانهى الله عنه وحرمه (لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار، وكثرة المواشى والأنعام، وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجرى مجرى الأب، والأرض تجرى مجرى الأم، ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره. وقوله (ولكن كذبوا) يعنى الرسل (فأخذناهم) بالجدوبة والقحط (بما كانوا يكسبون) من الكفر والمعصية.

ثم إنه تعالى أعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال ﴿أفأمن أهل القرى﴾ وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم، والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم فى الوقت الذى يكونون فيه فى غاية الغفلة، وهو حال النوم بالليل، وحال الضحى بالنهار؛ لأنه الوقت الذى يغلب على المرء التشاغل باللذات فيه. وقوله (وهم يلعبون) يحتمل التشاغل بأمور الدنيا، فهى لعب ولهو، ويحتمل خوضهم فى كفرهم، لأن ذلك كاللعب فى أنه لا يضر ولا ينفع. قرأ أكثر القراء (أوأمن) بفتح الواو، وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام، كما دخل فى قوله (أثم إذا ماوقع) وقوله (أو كلما عاهدوا) وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده، لأن قبله (أفأمن أهل القرى) ومابعده (أفأمنوا مكر الله. أو لم يهد للذين يرثون الأرض) وقرأ ابن عامر (أو أمن) ساكنة الواو، واستعمل على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى أحد الشيئين، كقوله: زيد أو عمرو جاء، والمعنى أحدهما جاء.

﴿والضرب الثانى﴾ أن تكون للاضراب عما قبلها، كقولك: أنا أخرج أو أقيم. أضربت عن الخروج، وأثبت الاقامة، كأنك قلت: لا بل أقيم. فوجه هذه القراءة أنه جعل «او» للاضراب لا على أنه أبطل الأول، وهو (الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون) فكان

أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ «١٠٠» تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ «١٠١»

المعنى من هـذه الآية استواء هذه الضروب من العذاب ، وإن شئت جعلت «أو» ههنا التى لأحد الشيئين ، ويكون المعنى : أفأمنوا إحدى هذه العقوبات ، وقوله (ضحى) الضحى صدر النهار ، وأصله الظهور من قولهم ضحا للشمس إذا ظهر لهـا .

ثم قال تعالى ﴿أفأمنوا مكر الله﴾ وقد سبق تفسير المكر فى اللغة ، ومعنى المكر فى حق الله تعالى فى سورة آل عمران عند قوله (ومكروا ومكر الله) ويدل قوله (أفأمنوا مكر الله) أن المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لايشعرون . قاله على وجه التحذير ، وسمى هـذا العذاب مكرا توسعا ، لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه ، فانه يوقعه فى البلاء من حيث لايشعر به ، فسمى العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لايشعرون ، وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هـذا الوجه (إلا القوم الخاسرون) وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لايعرفون ربهم ، فلا يخافونه ، ومن هـذه سبيله ، فهو أخسر الخاسرين فى الدنيا والآخرة ، لأنه أوقع نفسه فى الدنيا فى الضرر ، وفى الآخرة فى أشد العذاب .

قوله تعـالى ﴿أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لايسمعون تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾

اعلم أنه تعالى لمـا بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكهم الله بالاستئصال مجملا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين فى مصالح أديانهم وطاعاتهم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف القراء فقرأ بعضهم (أولم يهد) بالياء المعجمة من تحتها ، وبعضهم بالنون ، قال الزجاج : إذا قرىء بالياء المعجمة من تحت كان قوله (أن لو نشاء) مرفوعا بأنه فاعله

بمعنى أو لم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم ، وهذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا المورثين ، إذا قرىء بالنون فهو منصوب ، كأنه قيل . أو لم نهد للوارثين هذا الشأن . بمعنى أو لم نبين لهم أن قريشاً أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم ؟

﴿المسألة الثانية﴾ المعنى أو لم نبين للذين نبعثهم فى الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم ؟ وهو معنى لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، أى عقاب ذنوبهم ، وقوله (ونطبع على قلوبهم) أى إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم (فهم لا يسمعون) أى لا يقبلون ، ولا يتعظون ، ولا ينزجرون . وإنما قلنا : إن المراد إما الاهلاك . وإما الطبع على القلب ، لأن الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب ، فانه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه .

﴿المسألة الثالثة﴾ استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله (ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون) والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ماقررناه فى آيات كثيرة . قال الجبائى : المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها أن أصحابها لا يؤمنون ، وتلك العلامة غير مانعة من الايمان . وقال الكعبى : إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا)

واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مراراً كثيرة فلا فائدة فى الاعادة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ونطبع) هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ماقبله . فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه منقطع عن الذى قبله ، لأن قوله (أصبنا) ماض وقوله (ونطبع) مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن ، بل هو منقطع عما قبله ، والتقدير : ونحن نطبع على قلوبهم .

﴿والقول الثانى﴾ أنه معطوف على ماقبله . قال صاحب الكشاف : هو معطوف على مادل عليه معنى (أولم يهد) كأنه قيل يغفلون عن الهداية ، ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله (يرثون الأرض) ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفاً على (أصبناهم) لأنهم كانوا كفاراً وكل كافر فهو مطبوع على قلبه ، فقوله بعد ذلك (ونطبع على قلوبهم) يجرى مجرى تحصيل الحاصل . وهو محال ، هذا تقرير قول صاحب الكشاف على أقوى الوجوه وهو ضعيف ، لأن كونه مطبوعاً عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه ، فهو يكفر أولا ، ثم يصير مطبوعاً عليه فى الكفر ، فلم يكن هذا منافياً لصحة العطف .

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ «١٠٢»

ثم قال تعالى ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ قوله (تلك) مبتدأ (والقرى) صفة و(نقص عليك) خبر ، والمراد بتلك القرى قرى الأقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق ، وهم : قوم نوح ، وهود ، وصالح ، ولوط ، وشعيب ، نقص عليك من أخبارها كيف أهلكت . وأما أخبار غير هؤلاء الأقوام ، فلم نقصها عليك ، وإنما خص الله أنباء هذه القرى لأنهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا أنهم على الحق ، فذكرها الله تعالى تنبيهاً لقوم محمد عليه الصلاة والسلام عن الاحتراز من مثل تلك الأعمال .

ثم عزاه الله تعالى بقوله (ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات) يريد الأنبياء الذين أرسلوا اليهم وقوله (فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل) فيه قولان : الأول : قال ابن عباس والسدى : فما كان أولئك الكفار ليؤمنوا عند إرسال الرسل بما كذبوا به يوم أخذ ميثاقهم حين أخرجهم من ظهر آدم ، فآمنوا كرها ، وأقروا باللسان وأضمروا التكذيب . الثانى : قال الزجاج (فما كانوا ليؤمنوا) بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات . الثالث : ما كانوا لو أحييناهم بعد إهلاكهم ورددناهم إلى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل إهلاكهم . ونظيره قوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) الرابع : قبل مجىء الرسول كانوا مصرين على الكفر ، فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجىء الرسل أيضا . الخامس : ليؤمنوا فى الزمان المستقبل .

ثم إنه تعالى بين السبب فى عدم هذا القبول فقال ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ قال الزجاج : والكاف فى (كذلك) نصب ، والمعنى : مثل ذلك الذى طبع الله على قلوب كفار الأمم الخالية ، يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب الله عليهم أن لا يؤمنوا أبدا . والله أعلم بحقائق الأمور .

قوله تعالى ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾

فيه أقوال : الأول : قال ابن عباس : يريد الوفاء بالعهد الذى عاهدهم الله وهم فى صلب آدم ، حيث قال (ألست بربكم قالوا بلى) فلما أخذ الله منهم هذا العهد وأقروا به ، ثم خالفوا ذلك ، صار كأنه ما كان لهم عهد ، فلهذا قال (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) والثانى : قال ابن مسعود : العهد هنا الايمان ، والدليل عليه قوله تعالى (إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) يعنى آمن وقال لا إله إلا الله والثالث : أن العهد عبارة عن وضع الأدلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة ، وعلى هذا التقدير فالمراد

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ «١٠٣»

ماوجدنا لأكثرهم من الوفاء بالعهد .

ثم قال ﴿وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ أى وإن الشأن والحديث وجدنا أكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة ، صارفين عن الدين .

قوله تعالى ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملئه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾

اعلم أن هذا هو القصة السادسة من القصص التى ذكرها الله تعالى فى هذه السورة ، وذكر فى هذه القصة من الشرح والتفصيل مالم يذكر فى سائر القصص ، لأجل أن معجزات موسى كانت أقوى من معجزات سائر الأنبياء ، وجهل قومه كان أعظم وأفحش من جهل سائر الأقوام .

واعلم أن الكناية فى قوله (من بعدهم) يجوز أن تعود إلى الأنبياء الذين جرى ذكرهم ، ويجوز أن تعود إلى الأمم الذين تقدم ذكرهم باهلاكهم وقوله (بآياتنا) فيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ هذه الآية تدل على أن النبى لابد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره ، إذ لولم يكن مختصاً بهذه الآية لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره .

﴿والبحث الثانى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى آتاه آيات كثيرة ، ومعجزات كثيرة .

﴿والبحث الثالث﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أول آياته العصا ثم اليد ، ضرب بالعصا باب فرعون ، ففزع منها فشاب رأسه ، فاستحيا فخضب بالسواد ، فهو أول من خضب . قال : وآخر الآيات الطمس . قال : وللعصا فوائد كثيرة منها ماهو مذكور فى القرآن كقوله (هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى) وذكر الله من تلك المآرب فى القرآن قوله (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) وذكر ابن عباس أشياء أخرى منها : أنه كان يضرب الأرض بها فتنبت ، ومنها : أنه كانت تحارب اللصوص والسباع التى كانت تقصد غنمه ، ومنها : أنها كانت تشتعل فى الليل كاشتعال الشمعة ، ومنها : أنها كانت تصير كالحبل الطويل فينزح به الماء من البئر العميقة

واعلم أن الفوائد المذكورة فى القرآن معلومة ، فأما الأمور التى هى غير مذكورة فى القرآن

وَقَالَ مُوسَى يَافِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ «١٠٤» حَقِيقٌ عَلَى أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ «١٠٥» قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ «١٠٦»

فكل ماورد به خبر صحيح فهو مقبول . ومالا فلا، وقوله أنه كان يضرب بها الأرض فتخرج النبات ضعيف ، لأن القرآن يدل على أن موسى عليه السلام ، كان يفزع إلى العصا فى الماء الخارج من الحجر ، وما كان يفزع اليها فى طلب الطعام .

أما قوله ﴿فظلموا بها﴾ أى فظلموا بالآيات التى جاءتهم ، لأن الظلم وضع الشىء فى غير موضعه . فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ، ثم إنهم كفروا بها فوضعوا الانكار فى موضع الاقرار والكفر فى موضع الايمان ، كان ذلك ظلماً منهم على تلك الآيات .

ثم قال ﴿فانظر﴾ أى بعين عقلك (كيف كان عاقبة المفسدين) وكيف فعلنابهم .

قوله تعالى ﴿وقال موسى يافرعون إنى رسول من رب العالمين حقيق على أن لاأقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معى بنى إسرائيل قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه كان يقال لملوك مصر : الفراعنة ، كما يقال لملوك فارس : الأكاسرة ، فكأنه قال : ياملك مصر ، وكان اسمه قابوس ، وقيل : الوليد بن مصعب بن الريان .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنى رسول من رب العالمين) فيه إشارة إلى ما يدل على وجود الاله تعالى . فان قوله (رب العالمين) يدل على أن العالم موصوف بصفات لأجلها افتقر إلى رب يربيه ، وإله يوجده ويخلقه .

ثم قال ﴿حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق﴾ والمعنى أن الرسول لايقول إلا الحق ، فصار نظم الكلام : كأنه قال : أنا رسول الله ، ورسول الله لايقول إلا الحق ، ينتج أنى لاأقول الا الحق ، ولما كانت المقدمة الأولى خفية ، وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ، ذكر مايدل على صحة المقدمة الأولى ، وهو قوله (قد جئتكم ببينة من ربكم) وهى المعجزة الظاهرة القاهرة . ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم ، وهو قوله (فأرسل معى بنى اسرائيل) ولما سمع فرعون هذا

الكلام قال (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) واعلم أن دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات: إحداها: أن لهذا العالم إلها قادرا عالما حكيما. والثانية: أنه أرسله اليهم بدليل أنه أظهر المعجز على وفق دعواه، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يكون رسولا حقا. والثالثة: أنه متى كان الأمر كذلك كان كل ما يبلغه من الله اليهم، فهو حق وصدق. ثم إن فرعون مانازعه فى شىء من هذه المقدمات إلا فى طلب المعجزة، وهذا يوهم أنه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات، وقد ذكرنا فى سورة طه أن العلماء اختلفوا فى أن فرعون هل كان عارفا بربه أم لا؟ وللمجيب أن يجيب، فيقول: إن ظهور المعجزة يدل أولا على وجود الاله القادر المختار، وثانيا على أن الاله جعله قائما مقام تصديق ذلك الرسول، فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار، وطلب منه إظهار تلك البينة حتى أنه إن أظهرها وأتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله أولا، وعلى صحة نبوته ثانيا، وعلى هذا التقدير: لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة، كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار.

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع (حقيق على) مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف. أما قراءة نافع (لحقيق) يجوز أن يكون بمعنى فاعل. قال الليث: حق الشىء معناه وجب، ويحق عليك أن تفعل كذا، وحقيق على أن أفعله، بمعنى فاعل. والمعنى: واجب على ترك القول على الله إلا بالحق، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول، وضع فعيل فى موضع مفعول. تقول العرب: حق على أن أفعل كذا وإنى لمحقوق على أن أفعل خيرا، أى حق على ذلك بمعنى استحق.

إذا عرفت هذا فنقول: حجة نافع فى تشديد الياء أن حق يتعدى بعلى. قال تعالى (لحق علينا قول ربنا) وقال (لحق عليها القول) لحقيق يجوز أن يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه، وأيضا فان قوله (حقيق) بمعنى واجب، فكما أن وجب يتعدى بعلى، كذلك حقيق إن أريد به وجب، يتعدى بعلى. وأما قراءة العامة (حقيق على) بسكون الياء. ففيه وجوه: الأول: أن العرب تجعل الباء فى موضع «على» تقول: رميت على القوس وبالقوس، وجئت على حال حسنة، وبحال حسنة. قال الأخفش: وهذا كما قال (ولا تقعدوا بكل صراط توعدون) فكما وقعت الباء فى قوله (بكل صراط) موضع «على» كذلك وقعت كلمة «على» موقع الباء فى قوله (حقيق على أن لا أقول) يؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله (حقيق بأن لا أقول) وعلى هذه القراءة فالتقدير: أنا حقيق بأن لا أقول، وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء، وخبره (أن لا أقول) الثانى: أن الحق هو الثابت الدائم، والحقيق مبالغة فيه، وكان المعنى: أنا ثابت مستمر على أن لا أقول إلا الحق. الثالث: الحقيق ههنا

فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ «١٠٧» وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ «١٠٨» قَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ «١٠٩» يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ «١١٠»

بمعنى المحقوق ، وهو من قولك : حققت الرجل اذا ماتحققته وعرفته على يقين ، ولفظة (على) ههنا هي التي تقرن بالأوصاف اللازمة الأصلية ، كقوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها) وتقول جاءنى فلان على هيئته وعادته ، وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات ، فمعنى الآية : أنى لم أعرف ولم أتحقق إلا على قول الحق . والله أعلم .

أما قوله ﴿فأرسل معى بنى إسرائيل﴾ أى أطلق عنهم وخلهم ، وكان فرعون قد استخدمهم فى الأعمال الشاقة ، مثل ضرب اللبن ونقل التراب ، فعند هذا الكلام قال فرعون (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أن لقائل أن يقول : كيف قال له (فأت بها) بعد قوله (إن كنت جئت بآية) وجوابه : إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتنى بها وأحضرها عندى ، ليصح دعواك ويثبت صدقك .

﴿والبحث الثانى﴾ أن قوله ﴿إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين﴾ جزاء وقع بين شرطين ، فكيف حكمه ؟ وجوابه أن نظيره قوله : إن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت زيداً . وههنا المؤخر فى اللفظ يكون متقدما فى المعنى ، وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم .

قوله تعالى ﴿فألقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين ونزع يده فاذا هى بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون﴾

اعلم أن فرعون لما طالب موسى عليه السلام باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى أن معجزته كانت قلب العصا ثعبانا ، وإظهار اليد البيضاء ، والكلام فى هذه الآية يقع على وجوه : الأول : أن جماعة الطبيعيين ينكرون إمكان انقلاب العصا ثعبانا . وقالوا : الدليل على امتناعه أن تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل ، ومايفضى إلى الباطل فهو باطل . إنما قلنا : إن تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية ، وذلك لأنا لو جوزنا أن يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا أيضا أن يتولد الانسان الشاب القوى عن التبنة

الواحدة والحية الواحدة من الشعير ، ولو جوز ذلك لجوزناه فى هذا الانسان الذى نشاهده الآن أنه إنما حدث الآن دفعة واحدة لا من الأبوين ، ولجوزنا فى زيد الذى نشاهده الآن أنه ليس هو زيد الذى شاهدناه بالأمس ، بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ، ومعلوم أن من فتح على نفسه أبواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل والعته والجنون ، ولأنا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يقال : إن الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ، ولجوزنا فى التراب الذى كان فى مزبلة البيت أنه انقلب دقيقا ، وفى الدقيق الذى كان فى البيت أنه انقلب ترابا . وتجويز أمثال هذه الأشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان فى السفسطة ، وذلك باطل قطعا . فما يفضى اليه كان أيضا باطلا .

فان قال قائل : تجويز أمثال هذه الأشياء مختص بزمان دعوة الأنبياء ، وهذا الزمان ليس كذلك . فقد حصل الأمان فى هذا الزمان عن تجويز هذه الأحوال .

فالجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا التجويز إذا كان قائما فى الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف إلا بدليل غامض . فكان يلزم أن يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين . فكان يلزم من جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض أن يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وأن لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها ، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا أن ما ذكرتموه فاسد . الثانى : أنا لو جوزنا أمثال هذه الأحوال فى زمان دعوة النبوة فانه يبطل أيضا به القول بصحة النبوة ، فانه إذا جاز أن تنقلب العصا ثعبانا ، جاز فى الشخص الذى شاهدناه أنه ليس هو الشخص الأول ، بل الله أعدم الشخص الأول دفعة واحدة ، وأوجد شخصا آخر يساويه فى جميع الصفات . وعلى هذا التقدير فلا يمكننا أن نعلم أن هـذا الذى نراه الآن هو الذى رأيناه بالأمس ؛ وحينئذ يلزم وقوع الشك فى الذين رأوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم السلام أن ذلك الشخص هل هو الذى رأوه بالأمس أم لا ؟ ومعلوم أن تجويزه يوجب القدح فى النبوة والرسالة . والثالث : وهو أن هذا الزمان وإن لم يكن زمان جواز المعجزات إلا أنه زمان جواز الكرامات عندكم . فيلزمكم تجويزه ، فهذا جملة الكلام فى هذا المقام .

واعلم أن القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل ، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول أصحابنا ، وذلك لأنهم جوزوا

تولد الانسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية . وجوزوا فى الجوهر الفرد أن يكون حيا عالما قادراً عاقلا قاهرا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب ، وجوزوا فى الأعمى الذى يكون بالأندلس أن يبصر فى ظلمة الليل البقعة التى تكون بأقصى المشرق ، مع أن الانسان الذى يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة فى ضياء النهار ، فهذا هو قول أصحابنا .

﴿والقول الثانى﴾ قول الفلاسفة الطبيعيين وهو أن ذلك ممتنع على الاطلاق ، وزعموا أنه لايجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها فى الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين . وقالوا وبهذا الطريق دفعنا عن أنفسنا التزام الجهالات التى ذكرناها والمحالات التى شرحناها . واعلم أنهم وان زعموا أن ذلك غير لازم لهم ، إلا أنهم فى الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لادافع له ، وتقريره أن هذه الحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا إما أن تحدث لا لمؤثر أو لمؤثر ، وعلى التقديرين : فالقول الذى ذكرناه لازم أما على القول بأنها تحدث لاعن مؤثر، فهذا القول باطل فى صريح العقل ، إلا أن مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لأنا إذا جوزنا حدوث الأشياء لاعن مؤثر ولا عن موجد ، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث انسان لا عن الأبوين ، ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما ؟ فان تجويز حدوث بعض الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لاعن مؤثر ، فثبت على هذا التقدير أن الالزام المذكور لازم . أما على التقدير الثانى وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبا بالذات وإما أن يكون فاعلا بالاختيار . أما على التقدير الأول فالالزامات المذكورة لازمة ، وتقريره : أنه إذا كان مؤثرا ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذى حدث فيه إنما كان لأجل أنه بحسب اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لولم يعتبر هذا المعنى لامتنع أن تكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلول الحادث المتغير .

واذا ثبت هذا فنقول : كيف الأمان من أن يحدث فى الفلك شكل غريب يقتضى حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو للصورة الحيوانية ؟ وحينئذ تعود جميع الالزامات المذكورة . وأما على التقدير الثانى وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا ، فلا شك أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال أن ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته انسانا دفعة واحدة لاعن الأبوين وانتقال مادة الجبل ذهبا والبحر دما ، فثبت أن الأشياء التى ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دافع لها البتة .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها فى بعض الصور دون بعض، فأكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الأبوين، ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس، ويجوزون حدوث الزرع لا عن سابقة بذر. ثم قالوا إنه لا يجوز أن يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة، بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص، وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئى حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان أحد هذه الشروط يمتنع حصول الادراك، وبالجملة فالمعتزلة فى بعض الصور لا يعتبرون مجارى العادات ويزعمون أن انقلابها ممكن وانخراقها جائز، وفى سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها، وليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم، فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل فى الفساد.

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول: ذوات الأجسام متماثلة فى تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله، فوجب أن يصح على كل جسم ما صح على غيره، فاذا صح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن يصح على كلها مثل تلك الصفة، وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التى باعتبارها تصير ثعبانا، واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا أمرا ممكنا لذاته، وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا، وذلك هو المطلوب، وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات ثلاث: إثبات أن الاجسام متماثلة فى تمام الذات، وإثبات أن حكم الشيء حكم مثله، وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاثة فقد حصل المطلوب التام والله أعلم.

قوله (فاذا هى) أى العصا وهى مؤنثة، والثعبان الحية الضخمة الذكر فى قول جميع أهل اللغة. فأما مقدارها فغير مذكور فى القرآن، ونقل عن المفسرين فى صفتها أشياء، فعن ابن عباس: انها ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا وأحدث، وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفا. وقيل: كان بين لحييها أربعون ذراعا ووضع لحيها الأسفل على الأرض، والأعلى على سور القصر، وصاح فرعون ياموسى خذها. فأنا أومن بك، فلما أخذها موسى عادت عصا كما كانت، وفى وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه: الأول: تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذى يلتبس على من لا يعرف سببه، وبذلك تتميز معجزات الأنبياء من الحيل والتمويهات. والثانى: فى المراد أنهم شاهدوا كونه حية لم يشتبه الأمر عليهم فيه. الثالث: المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكاذب.

وأما قوله ﴿ونزع يده﴾ فالنزع فى اللغة عبارة عن إخراج الشيء عن مكانه فقوله (نزع يده) أى أخرجها من جيبه أو من جناحه ، بدليل قوله تعالى (وأدخل يدك فى جيبك) وقوله (واضمم يدك إلى جناحك) وقوله (فاذا هي بيضاء للناظرين) قال ابن عباس : وكان لها نور ساطع يضيء مابين السماء والأرض .

واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين الله تعالى فى غير هذه الآية أنه كان من غير سوء .

فان قيل : بم يتعلق قوله (للناظرين)

قلنا : يتعلق بقوله (بيضاء) والمعنى : فاذا هي بيضاء للنظارة ، ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما تجتمع النظارة للعجائب . وبقي ههنا مباحث : فأولها : أن انقلاب العصا ثعبانا،من كم وجه يدل على المعجز ؟ والثانى : أن هـذا المعجزكان أعظم أم اليد البيضاء ؟ وقداستقصينا الكلام فى هذين المطلوبين فى سورة طه . والثالث : أن المعجز الواحد كان كافيا ، فالجمع بينهما كان عبثا .

وجوابه : أن كثرة الدلائل توجب القوة فى اليقين وزوال الشك ، ومن الملحدين من قال : المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحـد ، وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة ، فتلك الحجـة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين ، وأظهرت فسادها ، كانت كالثعبان العظيم الذى يتلقف حجج المبطلين ، ومن حيث كانت ظاهرة فى نفسها ، وصفت باليد البيضاء ، كما يقال فى العرف : لفلان يد بيضاء فى العلم الفلانى . أى قوة كاملة ، ومرتبة ظاهرة . واعلم أن حمل هـذين المعجزين على هـذا الوجه يجرى مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله . ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر ممكن فى نفسه ، فأى حامل يحملنا على المصير إلى هـذا التأويل ؟ ولما ذكر الله تعـالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات . حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا (إن هـذا لساحر عليم) وذلك لأن السحر كان غالبا فى ذلك الزمان ، ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ، ولاشك أنه يحصل فيهم من يكون غاية فى ذلك العلم ونهاية فيه . فالقوم زعموا أن موسى عليه السلام . لكونه فى النهاية من علم السحر ، أتى بتلك الصفة ، ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة .

فان قيل : قوله (إن هذا لساحرعليم) حكاه الله تعالى فى سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه ، وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه ، فكيف الجمع بينهما ؟ وجوابه من وجهين : الأول : لايمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم ، فحكي الله تعـالى قوله ثم ، وقولهم ههنا . والثاني : لعل فرعون قاله ابتداء

فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيره أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ ، فان الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة ، فكذا ههنا .

وأما قوله ﴿فماذا تأمرون﴾ فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره) ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم (فماذا تأمرون) واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين : أحدهما : أن قوله (فماذا تأمرون) خطاب للجمع لا للواحد ، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم . أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قدخاطبوه بخطاب الواحد لابخطاب الجمع . وأجيب عنه : بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه ، لأن العظيم إنما يكنى عنه بكناية الجمع كما فى قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر ـ إنا أرسلنا نوحا ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر)

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى لما ذكر قوله (فماذا تأمرون) قال بعده (قالوا أرجه) ولاشك أن هذا كلام القوم ، وجعله جوابا عن قولهم (فماذا تأمرون) فوجب أن يكون القائل لقوله (فماذا تأمرون) غير الذى قالوا أرجه ، وذلك يدل على أن قوله (فماذا تأمرون) كلام لغير الملأ من قوم فرعون . وأجيب عنه : بأنه لايبعد أن القوم قالوا (إن هذا لساحرعليم) ثم قالوا لفرعون ولأكابر خدمه (فماذا تأمرون) ثم أتبعوه بقولهم (أرجه وأخاه) فان الخدم والاتباع يفوضون الأمر والنهى إلى المخدوم والمتبوع أولا ، ثم يذكرون ماحضر فى خواطرهم من المصلحة .

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (فماذا تأمرون) من بقية كلام القوم ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل ، فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم . والثانى : أن الرتبة معتبرة فى الأمر ، فوجب أن يكون قوله (فماذا تأمرون) خطابا من الأدنى مع الأعلى ، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام فرعون معه .

وأجيب عن هذا الثانى : بأن الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضرعنده من رهطه ورعيته ماذا تأمرون ؟ ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السرور فى صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ، ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين : أحدهما : أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده ، فانه يقال للرئيس المطاع ماترون فى هذه الواقعة ، أى ماترى أنت وحدك ، والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة . والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله . والثانى : أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته ، لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهى ، والله أعلم .

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ «١١١» يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ «١١٢» وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ «١١٣» قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ «١١٤»

قوله تعالى ﴿قالوا أرجئه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم لمن المقربين﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع والكسائى (ارجه) بغير همز وكسر الهاء والاشباع ، وقرأ عاصم وحمزة (ارجه) بغير الهمز وسكون الهاء . وقرأ ابن كثيروابن عامر وأبو عمرو (وأرجئه) بالهمز وضم الهاء ، ثم ان ابن كثير أشبع الهاء على أصله والباقون لا يشبعون . قال الواحدى : رحمه الله (أرجه) مهموز وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته ، ومنه قوله تعالى (وآخرون مرجون ـ وترجى من تشاء) قرىء فى الآيتين باللغتين ، وأما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز، وسكون الهاء . فقال الفراء : هى لغة العرب يقفون على الهاء المكنى عنها فى الوصل إذا تحرك ماقبلها وأنشد .

فيصلح اليوم ويفسده غدا

قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون:هذه طلحه قد أقبلت ، وأنشد .

لما رأى أن لادعه ولا شبع

ثم قال الواحدى : ولا وجه لهذا عندالبصريين فى القياس . وقال الزجاج : هذا شعر لانعرف قائله ، ولو قاله شاعر مذكور لقيل له أخطأت .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير قوله (أرجه) قولان : الأول : الارجاء التأخير فقوله (أرجه) أى أخره . ومعنى أخره : أى أخر أمره ولا تعجل فى أمره بحكم ، فتصير عجلتك حجة عليك ، والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ، ليكون ذلك أقوى فى إبطال قول موسى عليه السلام .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الكلبى وقتادة (أرجه) احبسه . قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين : الأول : أن الارجاء فى اللغة هو التأخير لا الحبس ، والثانى : أن فرعون ما كان قادرا

على حبس موسى بعد ماشاهد حال العصا .

أما قوله ﴿وأرسل فى المدائن حاشرين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين فى ذلك الزمان والا لم يصح قوله (وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم) ويدل على ان فى طباع الخلق معرفة المعارضة ، وانها إذا أمكنت فلانبوة ، وإذا تعذرت فقد صحت النبوة ، وأما بيان ان السحر ماهو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض التمويه ، فقد سبق الاستقصاء فيه ، فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل الواحدى عن أبى القاسم الزجاجى : انه قال اختلف أصحابنا فى المدينة على ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ انها فعيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به ، وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المدائن ، وهى فعائل كصحائف وصحيفه وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة فى الواحد همزت فى الجمع كقبائل وقبيلة ، وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز فى الجمع نحو معايش ومعيشة .

﴿والقول الثانى﴾ انها مفعلة ، وعلى هذا الوجه ، فمعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه ، فقولنا مدينة من دان ، مثل معيشة من عاش ، وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز ، ويكون اسما للمكان والأرض التى دانهم السلطان فيها أى ساسهم وقهرهم .

﴿والقول الثالث﴾ قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه ، فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ماقبلها ، واجتمع ساكنان الواو المزيدة التى هى واو المفعول ، والياء التى هى من نفس الكلمة ، فحذفت الواو لأنها زائدة ، وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الأصلى ، ثم كسروا الدال لتسلم الياء ، فلا تنقلب واوا لانضمام ماقبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء ، وهكذا القول فى المبيع والمخيط والمكيل ، ثم قال الواحدى : والصحيح انها فعيلة لاجتماع القراء على همز المدائن .

﴿المسألة الثالثة﴾ (وأرسل فى المدائن حاشرين) يريد وأرسل فى مدائن صعيد مصر رجالا يحشروا اليك مافيها من السحرة . قال ابن عباس : وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد ، ونقل القاضى عن ابن عباس ، انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم ، وكان الذى يعلمهم رجلا مجوسيا من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام ، وهى قرية بالموصل . وأقول هذا النقل مشكل ، لأن المجوس أتباع زرادشت ، وزرادشت إنما جاء بعد مجيء موسى عليه السلام .

أما قوله ﴿يأتوك بكل ساحر عليم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي بكل سحار ، والباقون بكل ساحر ، فمن قرأ سحار فحجته انه قد وصف بعليم ، ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به ، فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة فى السحر ، ومن قرأ ساحر فحجته قوله (وألقى السحرة . ولعلنا نتبع السحرة) والسحرة جمع ساحر مثل كتبه وكاتب وفجرة وفاجر . واحتجوا أيضا بقوله (سحروا أعين الناس) واسم الفاعل من سحروا ساحر .

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (بكل ساحر) يحتمل أن تكون بمعنى مع ، ويحتمل أن تكون باء التعدية . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين فى ذلك الزمان ، وهذا يدل على صحة مايقوله المتكلمون،من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ماكان غالبا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر فى الحقيقة ، ولما كان الطب غالبا على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ، ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة .

ثم قال تعالى ﴿وجاء السحرة فرعون قالوا أئن لنا لأجرا ان كنا نحن الغالبين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع ، وابن كثير ، وحفص ، عن عاصم ، ان لنا لاجرا بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام ، ثم اختلفوا ، فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدى رحمه الله : الاستفهام أحسن فى هذا الموضع ، لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ؟ ويقطعون على ان لهم الأجر ويقوى ذلك اجماعهم فى سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير على انهما أراداهمزة الاستفهام ، ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ ، وان كانت باقية فى المعنى كقوله تعالى (وتلك نعمه تمنها على) فانه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام ، وكما فى قوله (هذا ربى) والتقدير . أهذا ربى . وقيل : أيضاً المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجراً عظيما ، لأنهم قالوا : لابد لنا من أجر ، والتنكير للتعظيم . كقول العرب : إن له لابلا ، وإن له لغنما ، يقصدون الكثرة .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : هلا قيل (وجاء السحرة فرعون فقالوا)

وجوابه : هو على تقدير : سائل سأل : ماقالوا إذ جاؤه .

فأجيب بقوله (قالوا أئن لنا لأجراً) أى جعلا على الغلبة .

قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ «١١٥» قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ «١١٦» وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ «١١٧» فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١١٨» فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ «١١٩»

فان قيل : قوله (وإنكم لمن المقربين) معطوف ، وما المعطوف عليه؟

وجوابه : أنه معطوف على محذوف ، سد مسده حرف الايجاب ،كأنه قال إيجابا لقولهم : إن لنا لأجراً ، نعم إن لكم لأجرا ، وإنكم لمن المقربين . أراد أنى لا أقتصر بكم على الثواب ، بل أزيدكم عليه ، وتلك الزيادة إنى أجعلكم من المقربين عندى . قال المتكلمون : وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقرونا بالتعظيم ، والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به مايدل على التعظيم ، وهو حصول القربة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبداً ذليلا مهيناً عاجزاً ، وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة فى دفع موسى عليه السلام ، وتدل أيضاً على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان ، وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون، لأنهم لو قدروا على قلب الاعيان ، فلم لم يقلبوا التراب ذهبا ، ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا ، والمقصود من هذه الآيات تنبيه الانسان لهذه الدقائق ، وأن لايغتر بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قالوا ياموسى إما أن تلقى وإما أن نكون نحن الملقين قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فاذا هى تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء والكسائى : فى باب «أما . وإما» إذا كنت آمراً أو ناهياً أو مخبراً فهى مفتوحة ، وإذا كنت مشترطاً أو شاكا أو مخيراً فهى مكسورة . تقول فى المفتوحة أما الله فاعبدوه . وأما الخمر فلا تشربوها . وأما زيد فقد خرج .

﴿وأما النوع الثانى﴾ فتقول : إذا كنت مشترطاً ، إما تعطين زيداً فانه يشكرك ، قال الله تعالى (فاما تثقفنهم فى الحرب فشرد) وتقول فى الشك لاأدرى من قام إما زيد وإما عمرو ، وتقول فى التخيير، لى بالكوفة دارفاما أن أسكنها ، وإماأن أبيعهاوالفرق بين ، إماإذاأتت للشك وبين أو ، أنك إذا قلت جاءنى زيد أوعمرو فقد يجوز أن تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أوعمرو . فصار الشك فيهما جميعاً . فأول الاسمين فى «أو» يجوز أن يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر ، ألا ترى أنك تقول : قام أخوك وتسكت ، ثم تشك فتقول : أوأبوك ، وإذا ذكرت إما فانما تبنى كلامك من أول الأمر على الشك وليس يجوز أن تقول ضربت إما عبدالله وتسكت وأما دخول (أن) فى قوله (إما أن تلقى) وسقوطها من قوله (إما يعذبهم وإمايتوب عليهم) فقال الفراء : أدخل (أن) فى (إما) فى هذه الآية لأنها فى موضع أمر بالاختيار وهى فى موضع نصب ، كقول القائل : اختر ذا أو ذا ، كأنهم قالوا اختر أن تلقى أو نلقى وقوله (إما يعذبهم وإمايتوب عليهم) ليس فيه أمر بالتخيير . ألاترى أن الأمر لايصلح ههنا ، فلذلك لم يكن فيه «أن» والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إما أن تلقى) يريد عصاه (وإما أن نكون نحن الملقين) أى ما معنا من الحبال والعصى فمفعول الالقاء محذوف وفى الآية دقيقة أخرى وهى أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام فى الذكر وقال أهل التصوف إنهم لما راعواهذا الأدب لاجرم رزقهم الله تعالى الايمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا مايدل على رغبتهم فى أن يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم (وإما أن نكون نحن الملقين) لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لانكرة .

واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولا وأظهروا مايدل على رغبتهم فى الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام ألقوا ماأنتم ملقون وفيه سؤال : وهو أن إلقاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر . والأمر بالكفر كفر ، وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا ؟

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا فى فعلهم أن يكون حقاً . فاذا لم يكن كذلك فلا أمرهناك . كقول القائل منا لغيره اسقنى الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمراً بشرط حصول الماء فى الجرة ، فأما إذا لم يكن فيهاماء فلا أمر البتة كذلك ههنا . الثانى : أن القوم إنما جاؤا لالقاء تلك الحبال والعصى ، وعلم موسى عليه السلام أنهم

لابد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير فى التقديم والتأخير ، فعند ذلك أذن لهم فى التقديم ازدراء لشأنهم ، وقلة مبالاة بهم ، وثقة بما وعده الله تعالى به من التأييد والقوة ، وأن المعجزة لا يغلبها سحر أبدا . الثالث : أنه عليه الصلاة والسلام كان يريد إبطال ماأتوا به من السحر ، وإبطاله ماكان يمكن إلا باقدامهم على إظهاره ، فأذن لهم فى الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على إبطاله . ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها ؛ يقول له هات ، وقل ، واذكرها ، وبالغ فى تقريرها ، ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها ، فكذا ههنا . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه . قال القاضى : لو كان السحر حقا ، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم ؟ فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع أن الأمر فى الحقيقة ماكان على وفق ماتخيلوه . قال الواحدى : بل المراد سحروا أعين الناس ، أى قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات ، وقيل إنهم أتوا بالحبال والعصى ولطخوا تلك الحبال بالزئبق ، وجعلوا الزئبق فى دواخل تلك العصى ، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جداً ، فالناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوى باختيارها وقدرتها .

وأما قوله ﴿واسترهبوهم﴾ فالمعنى : أن العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصى . قال المبرد (استرهبوهم) أرهبوهم ، والسين زائدة . قال الزجاج : استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس ، وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك : أيها الناس ، احذروا ، فهذا هو الاسترهاب . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه خيل إلى موسى عليه السلام أن حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى ، فأوحى الله عز وجل إليه (أن ألق عصاك) قال المحققون : إن هذا غير جائز ، لأنه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله تعالى كان على ثقة ويقين من أن القوم لم يغالبوه ، وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ، ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف .

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (فأوجس فى نفسه خيفة موسى)

قلنا : ليس فى الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب ، بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير فى ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرهم .

ثم إنه تعالى قال فى صفة سحرهم ﴿وجاؤا بسحر عظيم﴾ روي أن السحرة قالوا قد علمنا

سحراً لايطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمرا من السماء، فانه لاطاقة لنا به. وروى أنهم كانوا ثمانين ألفا. وقيل: سبعين ألفا. وقيل: بضعة وثلاثين ألفا. واختلفت الروايات، فمن مقل ومن مكثر، وليس فى الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد.

ثم قال تعالى ﴿وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك﴾ يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحى حقيقة الوحى. وروى الواحدى عن ابن عباس: أنه قال: يريد وألهمنا موسى أن (ألق عصاك)

ثم قال ﴿فاذا هى تلقف ما يأفكون﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فيه حذف وإضمار والتقدير (فألقاها فاذا هى تلقف)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حفص عن عاصم (تلقف) ساكنة اللام خفيفة القاف، والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام. وروى عن ابن كثير (تلقف) بتشديد القاف. وعلى هذا الخلاف فى طه والشعراء. أما من خفف فقال ابن السكيت: اللقف مصدر لقفت الشىء ألقفه لقفا إذا أخذته، فأكلته أو ابتلعته، ورجل لقف سريع الأخذ، وقال اللحيانى: ومثله ثقف يثقف ثقفا وثقيف كلقيف بين الثقافة واللقافة، وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف، وأما قراءة بن كثير فأصلها تتلقف أدغم إحدى التاءين فى الأخرى.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال المفسرون: لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فكها فكان مابين فكيها ثمانين ذراعا وابتلعت ما ألقوا من حبالهم وعصيهم، فلما أخذها موسى صارت عصا كما كانت من غير تفاوت فى الحجم والمقدار أصلا. واعلم أن هذا مما يدل على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام، وذلك لان ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصى مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت. فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحبال والعصى، أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها فى الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين، فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه وتعالى.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ما يأفكون) فيه وجهان: الأول: معنى الافك فى اللغة قلب الشىء عن وجهه. ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه. قال ابن عباس رضى الله عنهما (ما يأفكون) يريد يكذبون، والمعنى: أن العصا تلقف ما يأفكونه أى يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة (ما) موصولة. والثانى: أن يكون (ما) مصدرية، والتقدير: فاذا هى تلقف إفكهم تسمية للمأفوك بالافك.

وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ «١٢٠» قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ «١٢١» رَبِّ مُوسَى وَهَرُونَ «١٢٢»

ثم قال تعالى ﴿فوقع الحق﴾ قال مجاهد والحسن : ظهر . وقال الفراء : فتبين الحق من السحر . قال أهل المعانى : الوقوع: ظهور الشيء بوجوده نازلا إلى مستقره ، وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد ، فلما فقدت ؛ ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله سبحانه وتعالى وتقديره ، لا لأجل السحر ، فهذا هو الذى لأجله تميز المعجز عن السحر . قال القاضى قوله (فوقع الحق) يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح فى الواقع أن يصير لا واقعا .

فان قيل : قوله ﴿فوقع الحق﴾ يدل على قوة هذا الظهور، فكان قوله (وبطل ما كانوا يعملون) تكريرا من غير فائدة !

قلنا : المراد أن مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التى أفكوها وهى تلك الحبال والعصى ، فعند ذلك ظهرت الغلبة ، فلهذا قال تعالى (فغلبوا هنالك) لأنه لا غلبة أظهر من ذلك (وانقلبوا صاغرين) لأنه لا ذل ولا صغار أعظم فى حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته ، على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلا قال الواحدى : لفظة (ما) فى قوله (وبطل ما كانوا يعملون) يجوز أن تكون بمعنى «الذى» فيكون المعنى بطل الحبال والعصى الذى عملوا به السحر أى زال وذهب بفقدانها ويجوز أن تكون بمعنى المصدر . كأنه قيل بطل عملهم، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وألقى السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال المفسرون : إن تلك الحبال والعصى كانت حمل ثلثمائة بعير ، فلما ابتلعها ثعبان موسى عليه السلام وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر ، بل هو أمر إلهى ، فاستدلوا به على أن موسى عليه السلام نبى صادق من عند الله تعالى ، قال المتكلمون : وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم ، وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه ، فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا أنه من المعجزات الالهية ، لا من جنس التمويهات البشرية . ولو أنهم ما كانوا كاملين فى علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال ، لأنهم كانوا يقولون : لعله أكمل

منا فى علم السحر ، فقدر على ماعجزنا عنه ، فثبت أنهم كانوا كاملين فى علم السحر . فلأجل كمالهم فى ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الايمان . فاذا كان حال علم السحر كذلك ، فما ظنك بكمال حال الانسان فى علم التوحيد .

﴿المسأله الثانية﴾ احتج أصحابنا بقوله تعالى (وألقى السحرة ساجدين) قالوا : دلت هذه الآية على أن غيرهم ألقاهم ساجدين ، وماذاك إلاالله رب العالمين . فهذا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قال مقاتل : ألقاهم الله تعالى ساجدين . وقالت المعتزلة : الجواب عنه من وجوه : الأول : أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة . لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين ؛ فصار كأن ملقيا ألقاهم . الثانى: قال الأخفش : من سرعة ماسجدوا صاروا كأنهم ألقاهم غيرهم لأنهم لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين . الثالث : أنه ليس فى الآية أنه ألقاهم ملق إلى السجود ، إلا أنا نقول : إن ذلك الملقى هو أنفسهم .

والجواب : أن خالق تلك الداعية فى قلوبهم هو الله تعالى ، وإلا لافتقروا فى خلق تلك الداعية الجازمة إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال . ثم أن أصل تلك القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل . وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والأثر مسندا إلى الله تعالى ، والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر أولا أنهم صاروا ساجدين ، ثم ذكر بعده أنهم قالوا (آمنا برب العالمين) فما الفائدة فيه مع أن الايمان يجب أن يكون متقدما على السجود ؟ وجوابه من وجوه : الأول : أنهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى فى الحال ، وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان ، وعلامة أيضا على انقلابهم من الكفر إلى الايمان ، وإظهار الخضوع والتذلل لله تعالى فكأنهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع .

﴿الوجه الثانى﴾ لا يبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا (آمنا برب العالمين) وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الأول .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا : الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبى إن أولئك السحرة لما قالوا (آمنا برب العالمين) لم يتم إيمانهم فلما قالوا (رب موسى وهرون) تم إيمانهم وذلك يدل على قولنا .

وأجاب العلماء عنه : بأنهم لما قالوا (آمنا برب العالمين) قال لهم فرعون إياى تعنون فلما قالوا

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «١٢٣» لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ «١٢٤» قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ «١٢٥» وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ «١٢٦»

(رب موسى) قال إياى تعنون لأنى أنا الذى ربيت موسى فلما قالوا (وهرون) زالت الشبهة ، وعرف الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء ، وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما فى جملة العالمين لأن التقدير آمنا برب العالمين ، وهو الذى دعا إلى الايمان به موسى وهرون . وقيل خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

قوله تعالى ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين قالوا إنا إلى ربنا منقلبون وماتنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم فى رواية حفص (آمنتم) بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك فى طه (والشعراء) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر وحمزة والكسائى (أأمنتم) بهمزتين فى جميع القرآن وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة فى جميعه على الاستفهام . قال الفراء : أما قراءة حفص (آمنتم) بلفظ الخبر من غير مد ، فالوجه فيها أنه يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم ، وأما القراءة بالهمزتين فأصله (أأمنتم) على وزن أفعلتم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فرعون لما رأى أن أعلم الناس بالسحر أقر بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم . خاف أن يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى عليه السلام فألقى فى الحال نوعين من الشبهة إلى إسماع العوام ، لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام .

﴿فالشبهة الأولى﴾ قوله (إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة) والمعنى: أن إيمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل، بل لأجل أنهم تواطؤا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك، فهذا الايمان إنما حصل بهذا الطريق.

﴿والشبهة الثانية﴾ أن غرض موسى والسحرة فيما تواطؤا عليه إخراج القوم من المدينة وإبطال ملكهم، ومعلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لا يوجد أقوى منهما فى هذا الباب. وروى محمد بن جرير عن السدى فى حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم: أن موسى وأمير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام: أرأيتك إن غلبتك أتؤمن بى وتشهد أن ماجئت به الحق؟ قال الساحر: لآتين غدا بسحر لا يغلبه سحر، فوالله لئن غلبتنى لأومنن بك، وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما، فهذا هو قول فرعون (إن هذا لمكر مكرتموه) واعلم أن هذا يحتمل أنه كان قد حصل، ويحتمل أيضاً أن فرعون ألقى هذا الكلام فى البين، ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام. قال القاضى: وقوله (قبل أن آذن لكم) دليل على مناقضة فرعون فى ادعاء الالهية، لأنه لو كان إلها لما جاز أن يأذن لهم فى أن يؤمنوا به مع أنه يدعوهم إلى إلهية غيره، ثم قال: وذلك من خذلان الله تعالى الذى يظهر على المبطلين.

أما قوله ﴿فسوف تعلمون﴾ لاشبهة فى أنه ابتداء وعيد، ثم إنه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل، بل فسره فقال (لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين) وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى، وهو أن يقطعهما من جهتين مختلفتين، إما من اليد اليمنى والرجل اليسرى، أو من اليد اليسرى والرجل اليمنى، وأما الصلب فمعروف. فتوعدهم بهذين الأمرين العظيمين، واختلفوا فى أنه هل وقع ذلك منه؟ وليس فى الآية مايدل على أحد الأمرين. واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه: الأول: أنه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون أنهم قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) ولو أنه ترك أولئك السحرة وقومه أحياء وماقتلهم، لذكرهم أيضا ولحذرهم عن الافساد الحاصل من جهتهم. ويمكن أن يجاب عنه بأنهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لأفرادهم بالذكر. والثانى: أن قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا أفرغ علينا صبرا) يدل على أنه كان قد نزل بهم بلاء شديد عظيم، حتى طلبوا من الله تعالى أن يصبرهم عليه. ويمكن أن يجاب عنه بأنهم طلبوا من الله تعالى الصبر على الايمان وعدم الالتفات إلى وعيده. الثالث: مانقل عن ابن عباس رضى الله عنه أنه فعل ذلك وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وهذا هو الأظهر

مبالغة منه فى تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام . وقال آخرون : إنه لم يقع من فرعون ذلك ، بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء فى قولهم (وتوفنا مسلمين) لأنهم سألوه تعالى أن يكون توفيهم من جهته لابهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب .

ثم حكى تعالى عن القوم مالايجوز أن يقع من المؤمن عند هذا الوعيد أحسن منه ، وهو قولهم لفرعون (وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا) فبينوا أن الذى كان منهم لا يوجب الوعيد ولا إنزال النقمة بهم ، بل يقتضى خلاف ذلك ، وهو أن يتأسى بهم فى الإقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل . يقال : نقمت أنقم إذا بالغت فى كراهية الشىء ، وقدم عند قوله (قل ياأهل الكتاب هل تنقمون منا) قال ابن عباس : يريد ما أتينا بذنب تعذبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا . والمراد : ماأتى به موسى عليه السلام من المعجزات القاهرة التى لا يقدر على مثلها إلا الله تعالى .

ثم قالوا ﴿ربنا أفرغ علينا صبرا﴾ معنى الافراغ فى اللغة الصب . يقال : درهم مفرغ إذا كان مصبوبا فى قالبه وليس بمضروب ، وأصله من إفراغ الاناء وهو صب مافيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ ، فاستعمل فى الصبر على التشبيه بحال إفراغ الاناء . قال مجاهد : المعنى صب علينا الصبر عند الصلب والقطع ، وفى الآية فوائد :

﴿الفائدة الأولى﴾ (أفرغ علينا صبرا) أكمل من قوله : أنزل علينا صبرا ، لأنا ذكرنا أن إفراغ الاناء هو صب مافيه بالكلية ، فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه .

﴿والفائدة الثانية﴾ أن قوله (صبرا) مذكور بصيغة التنكير ، وذلك يدل على الكمال والتمام ، أى صبرا كاملا تاما كقوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) أى على حياة كاملة تامة .

﴿والفائدة الثالثة﴾ ان ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم ، ثم إنهم طلبوه من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فعل العبد لايحصل إلا بتخليق الله وقضائه . قال القاضى : إنما سألوه تعالى الالطاف التى تدعوهم إلى الثبات والصبر ، وذلك معلوم فى الأدعية .

والجواب : هذا عدول عن الظاهر ، ثم الدليل يأباه ، وذلك لأن الفعل لايحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله عز وجل ، فيكون الكل من الله تعالى .

وأما قوله ﴿وتوفنا مسلمين﴾ فمعناه توفنا على الدين الحق الذى جاء به موسى عليه السلام وفيه مسألتان :

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ «١٢٧» قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ «١٢٨»

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا على أن الايمان والاسلام لايحصل إلا بخلق الله تعالى ، ووجه الاستدلال به ظاهر. والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القاضى بهذه الآية على أن الايمان والاسلام واحد . فقال إنهم قالوا أولا (آمنا بآيات ربنا) ثم قالوا ثانيا (وتوفنا مسلمين) فوجب أن يكون هذا الاسلام هو ذاك الايمان ، وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ويذرك وآلهتك قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾

اعلم أن بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولاحبسه ، بل خلى سبيله فقال قومه له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض)

واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف ، فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك ، فحملوه على أخذه وحبسه . وقوله (ليفسدوا فى الأرض) أى يفسدوا على الناس دينهم الذى كانوا عليه ، وإذا أفسدوا عليهم أديانهم توسلوا بذلك إلى أخذ الملك .

أما قوله ﴿ويذرك﴾ فالقراءة المشهورة فيه (ويذرك) بالنصب . وذكر صاحب الكشاف : فيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن يكون قوله (ويذرك) عطفا على قوله (ليفسدوا) لأنه إذا تركهم ولم يمنعهم ، كان ذلك مؤديا إلى تركه وترك آلهته ، فكأنه تركهم لذلك . وثانيها : أنه جواب للاستفهام بالواو ، وكما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة :

ألم أك جاركم ويكون بينى وبينكم المودة والإخاء؟

والتقدير : أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض فيذرك وآلهتك . قال الزجاج : والمعنى

أيكون منك أن تذر موسى وأن يذرك موسى ؟ وثالثها : النصب باضمار أن تقديره : أتذر موسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآلهتك ؟ قال صاحب الكشاف : وقرئ (ويذرك وآلهتك) بالرفع عطفا على (أتذر) بمعنى أتذره ويذرك ؟ أى انطلق له ، وذلك يكون مستأنفا أو حالا على معنى أتذره وهو يذرك وآلهتك ؟ وقرأ الحسن (ويذرك) بالجزم ، وقرأ أنس (ونذرك) بالنون والنصب ، أى يصرفنا عن عبادتك فنذرها .

وأما قوله ﴿وآلهتك﴾ قال أبو بكر الأنبارى : كان ابن عمر ينكر قراءة العامة ، ويقرأ إلاهتك أى عبادتك ، ويقول إن فرعون كان يعبد ولا يعبد ، قال ابن عباس : أما قراءة العامة (وآلهتك) فالمراد جمع اله ، وعلى هذا التقدير : فقد اختلفوا فيه . فقيل إن فرعون كان قد وضع لقومه أصناما صغارا ، وأمرهم بعبادتها . وقال (أنا ربكم الأعلى) ورب هذه الأصنام ، فذلك قوله (أنا ربكم الأعلى) وقال الحسن : كان فرعون يعبد الأصنام . وأقول : الذى يخطر ببالى إن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يجز فى حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وان كان عاقلا لم يجز أن يعتقد فى نفسه كونه خالقا للسموات والأرض ، ولم يجز فى الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل . بل الأقرب أن يقال إنه كان دهريا ينكر وجود الصانع ، وكان يقول مدبر هذا العالم السفلى هو الكواكب ، وأما المجدى فى هذا العالم للخلق ، ولتلك الطائفة والمربى لهم فهو نفسه ، فقوله (أنا ربكم الأعلى) أى مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم . وقوله (ماعلمت لكم من إله غيرى) أى لا أعلم لكم أحدا يجب عليكم عبادته إلا أنا ، وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصناما على صور الكواكب ، ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير : فلا امتناع فى حمل قوله تعالى (ويذرك وآلهتك) على ظاهره ، فهذا ما عندى فى هذا الباب . والله أعلم .

واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على أخذ موسى عليه السلام ، وحبسه ، وانزال أنواع العذاب به ، فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام . ولكنه قال (سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن كثير (سنقتل) بفتح النون والتخفيف ، والباقون بضم النون والتشديد على التكثير . يعنى أبناء بنى إسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام .

﴿المسألة الثانية﴾ أن موسى عليه السلام إنما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن

قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ «١٢٩»

نسعى فى تقليل رهطه وشيعته، وذلك بأن نقتل أبناء بنى إسرائيل ونستحيي نساءهم . ثم بين أنه قادر على ذلك بقوله (وإنا فوقهم قاهرون) والمقصود منه ترك موسى وقومه ، لامن عجز وخوف ، ولو أراد به البطش لقدر عليه ، كأنه يوهم قومه أنه إنما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه . واختلف المفسرون ، فنهم من قال كان يفعل ذلك كما فعله ابتداء عند ولادة موسى ، ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع فى غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا) وهذا يدل على أن الذى قاله الملأ لفرعون ، والذى قاله فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل اليه ، فعند ذلك قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) فههنا أمرهم بشيئين وبشرهم بشيئين ، أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما ؛ فالأول : الاستعانة بالله تعالى . والثانى : الصبر على بلاء الله . وإنما أمرهم أولا بالاستعانة بالله وذلك لأن من عرف أنه لامدبر فى العالم إلا الله تعالى انشرح صدره بنور معرفة الله تعالى وحينئذ يسهل عليه أنواع البلاء ، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره . واستعداده بمشاهدة قضاء الله ، خفف عليه أنواع البلاء . وأما اللذان بشر بهما ؛ فالأول : قوله (إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده) وهذا إطماع من موسى عليه السلام قومه فى أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه ، وذلك معنى الارث ، وهو جعل الشىء للخلف بعد السلف . والثانى : قوله (والعاقبة للمتقين) فقيل : المراد أمر الآخرة فقط ، وقيل : المراد أمر الدنيا فقط وهو : الفتح ، والظفر ، والنصر على الأعداء ، وقيل المراد بمجموع الأمرين ، وقوله (للمتقين) إشارة إلى أن كل من اتقى الله تعالى وخافه فالله يعينه فى الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون﴾

اعلم أن قوم موسى عليه السلام ، لما سمعوا ماذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا ، وقالوا قد أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك ، لأن بنى اسرائيل كانوا قبل

مجيء موسى عليه السلام مستضعفين فى يد فرعون اللعين ، فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم ، فلما بعث الله تعالى موسى عليه السلام قوى رجاؤهم فى زوال تلك المضار والمتاعب ، فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم ، فقالوا هذا الكلام .

فان قيل : أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا مجيء موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم ؟

والجواب : أن موسى عليه السلام لما جاء ، وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور . فلما رأوا أنها مازالت ، رجعوا إليه فى معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى عليه السلام أن الوعد بإزالتها لا يوجب الوعد بإزالتها فى الحال ، وبين لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد فى الوقت الذى قدره له ، والحاصل أن هذا ما كان بنفرة عن مجيء موسى عليه السلام بالرسالة ، بل استكشافاً لكيفية ذلك الوعد . والله أعلم .

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام (عسى ربكم) قال سيبويه (عسى) طمع وإشفاق . قال الزجاج : وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لأن لفظ (عسى) ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام ، إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس وأزال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله (فينظر كيف تعملون) ما يجرى مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى .

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذى يفيد العلم . وهو على الله محال ، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الانتظار . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الرؤية ، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها . قال الزجاج : أى يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم ، وإنما يجازيهم على ما يقع منهم .

فان قيل : إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال ، لأن الفاء فى قوله (فينظر) للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال ، وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى .

قلنا : تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها فى

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «١٣٠» فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَـٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٣١»

الأعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية فى ذات الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هـذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عنـدالله ولـكن أكثرهم لايعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (عسى ربكم أن يهلك عدوكم) لاجرم بدأ ههنا بذكر ما أنزله بفرعون وبقومه من المحن حالا بعد حال ، إلى أن وصل الأمر إلى الهلاك تنبيهاً للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب الرسل ، خوفاً من نزول هذه المحن بهم . فقال (ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السنين جمع السنة قال أبو على الفارسى . السنة على معنيين : أحدهما : يراد بها ـ الحول والعام ـ والآخر يراد بها ـ الجدب ـ وهو خلاف الخصب فما أريد به الجدب هذه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم «اللهم اجعلها عليهم سنيناً كسنين يوسف» وقول عمر رضى الله عنه : إنا لانقطع فى عام السنة ، فلما كانت السنة يعنى بها الجـدب ، اشتقوا منها كما يشتق من الجدب . ويقال : أسنتوا ، كما يقال أجدبوا . قال الشاعر :

ورجال مكة مسنتون عجاف

قال أبو زيد : بعض العرب تقول ، هذه سنين ورأيت سنينا ، فتعرب النون . ونحوه . قال الفراء : ومنه قول الشاعر :

دعانى من نجد فان سنينه   لعبن بنا وشيبننا مردا

قال الزجاج : السنين فى كلام العرب الجدوب ، يقال مستهم السنة ومعناه : جدب السنة . وشدة السنة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال المفسرون (أخذنا آل فرعون بالسنين) يريد الجوع والقحط عاما بعد عام ، فالسنون لأهل البوادى (ونقص من الثمرات) لأهل القرى .

ثم قال تعالى ﴿لعلهم يذكرون﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية أنه تعالى إنما أنزل عليهم هذه المضار لأجل أن يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد إلى الانقياد والعبودية ، وذلك لأن أحوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله ، والدليل عليه قوله تعالى (وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية تدل على أنه تعالى فعل ذلك إرادة منه أن يتذكروا ، لا أن يقيموا على ما هم عليه من الكفر .

أجاب الواحدى عنه : بأنه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار فى القرآن ، لا بمعنى أنه تعالى يمتحنهم ، لأن ذلك على الله تعالى محال ، بل بمعنى أنه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان ، فكذا ههنا . والله أعلم .

ثم بين تعالى أنهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد فى كفرهم ومعصيتهم فقال (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه) قال ابن عباس . يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار والمواشى والسعة فى الرزق والعافية والسلامة (وقالوا لنا هذه) أى نحن مستحقون على العادة التى جرت من كثرة نعمنا وسعة أرزاقنا ، ولم يعلموا أنه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه . وقوله (وإن تصبهم سيئة) يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء (يطيروا بموسى ومن معه) أى يتشاءموا به . ويقولوا إنما أصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه ، والتطير التشاؤم فى قول جميع المفسرين وقوله (يطيروا) هو فى الأصل يتطيروا ، أدغمت التاء فى الطاء ، لأنهما من مكان واحد من طرف اللسان وأصول الثنايا وقوله (ألا إنما طائرهم عند الله) فى الطائر قولان :

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس : يريد شؤمهم عند الله تعالى أى من قبل الله أى إنما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه ، فالطائر ههنا الشؤم . ومثله قوله تعالى فى قصة ثمود (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله) قال الفراء : وقد تشاءمت اليهود بالنبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فقالوا غلت أسعارنا وقلت أمطارنا مذ أتانا ، قال الأزهرى : وقيل للشؤم طائر وطير وطيرة ، لأن العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها ، والتطير ببارحها ، ونعيق غربانها ، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها ، فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها .

ثم أعلم الله تعالى على لسان رسوله أن طيرتهم باطلة ، فقال (لا طيرة ولاهام) وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير . وأصل الفأل الكلمة الحسنة ، وكانت العرب مذهبها فى الفأل والطيرة واحد ، فأثبت النبى صلى الله عليه وسلم الفأل وأبطل الطيرة قال محمد الرازى رحمه الله :

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ «١٣٢» فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ «١٣٣»

ولا بد من ذكر فرق بين البابين . والأقرب أن يقال : إن الارواح الانسانية أصفى وأقوى من الأرواح البهيمية والطيرية . فالكلمة التى تجرى على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير ، وحركات البهائم ، فان أرواحها ضعيفة ، فلا يمكن الاستدلال بها على شىء من الأحوال

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الطائر قال أبوعبيدة (ألا إنما طائرهم عند الله) أى حظهم . وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إنما طائرهم ما قضى عليهم وقدر لهم والعرب تقول : أطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه . أى حصل له ذلك السهم .

واعلم أن على كلا القولين، المعنى: أن كل ما يصيبهم من خير أو شر فهو بقضاء الله تعالى وبتقديره (ولكن أكثرهم لا يعلمون) أن الكل من الله تعالى ، وذلك لأن أكثر الخلق يضيفون الحوادث إلى الأسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره ، والحق أن الكل من الله ، لأن كل موجود ، فهو إما واجب الوجود لذاته أو ممكن لذاته ، والواجب واحد وما سواه ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها إلى غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى .

وقوله تعالى ﴿وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عنهم فى الآية الأولى أنهم لجهلهم أسندوا حوادث هذا العالم لا إلى قضاء الله تعالى وقدره ، فحكى عنهم فى هذه الآية نوعا آخر من أنواع الجهالة والضلالة ، وهو أنهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر ، وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر منهم . وقالوا لموسى : إنا لا نقبل شيئاً منها البتة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كلمة (مهما) قولان : الأول : أن أصلها «ماما» الأولى هى «ما» الجزاء ، والثانية هى التى تزاد توكيدا للجزاء ، كما تزاد فى سائر حروف الجزاء ، كقولهم : إما وبما وكيفما قال الله تعالى (فاما تثقفنهم) وهو كقولك : إن تثقفنهم ، ثم أبدلوا من ألف «ما» الأولى «ها» كراهة

لتكرار اللفظ ، فصار «مهما» هذا قول الخليل والبصريين . والثانى : وهو قول الكسائى الأصل «مه» التى بمعنى الكف ، أى أكفف دخلت على «ما» التى للجزاء كأنهم قالوا أكفف ماتأتنا به من آية فهو كذا وكذا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس : ان القوم لما قالوا لموسى : مهما أتيتنا بآية من ربك ، فهى عندنا من باب السحر ، ونحن لا نؤمن بها البتة ، وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا ، فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له ، فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا إلى سبت ، حتى كان الرجل منهم لايرى شمسا ولاقمرا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الغرق، فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به ، فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا ، فان كشفت هذا العذاب آمنا بك ، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فجففت الأرض ، وخرج من النبات مالم يروا مثله قط . فقالوا : هذا الذى جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر. فلا والله لانؤمن بك ولا نرسل معك بنى إسرائيل فنكثوا العهد ، فأرسل الله عليهم الجراد ، فأكل النبات وعظم الأمر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطى الشمس ، ووقع بعضها على بعض فى الأرض ذراعا ، فأكلت النبات ، فصرخ أهل مصر ، فدعا موسى عليه السلام فأرسل الله تعالى ريحا فاحتملت الجراد فألقته فى البحر ، فنظر أهل مصر إلى أن بقية من كلئهم وزرعهم تكفيهم . فقالوا : هذا الذى بقى يكفينا ولا نؤمن بك . فأرسل الله بعد ذلك عليهم القمل ، سبتا إلى سبت ، فلم يبق فى أرضهم عود أخضر إلا أكلته ، فصاحوا وسأل موسى عليه السلام ربه ، فأرسل الله عليها ريحا حارة فأحرقتها ، واحتملتها الريح فألقتها فى البحر ، فلم يؤمنوا ، فأرسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع فى الثياب والاطعمة ، فكان الرجل منهم يسقط وعلى رأسه ذراع من الضفادع ، فصرخوا إلى موسى عليه السلام ، وحلفوا بالهه لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك ، فدعا الله تعالى فأمات الضفادع ، وأرسل عليها المطر فاحتملها إلى البحر، ثم أظهروا الكفر والفساد ، فأرسل الله عليهم الدم فجرت أنهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب ، وبنو إسرائيل يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد ، فصرخوا وركب فرعون وأشراف قومه إلى أنهار بنى إسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار فى يده دماً ومكثوا سبعة أيام فى ذلك لايشربون إلا الدم . فقال فرعون (لئن كشفت عنا الرجز) إلى آخر الآية ، فهذا هو القول المرضى عند أكثر المفسرين ، وقد وقع فى أكثرها اختلافات . أما الطوفان ، فقال الزجاج : الطوفان من كل شىء ماكان كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم ، كالغرق الذى يشمل المدن الكثيرة ،

فانه يقال له طوفان ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، والموت الجارف طوفان . وقال الأخفش : هو فعلان من الطوف ، لأنه يطوف بالشيء حتى يعم . قال : وواحده فى القياس طوفانه . وقال المبرد : الطوفان مصدر مثل «الرجحان والنقصان» فلاحاجة إلى أن يطلب له واحدا .

إذا عرفت هذا فنقول : الأكثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ماروبناه عن ابن عباس ، وقد روى عطاء عنه أنه قال: الطوفان هو الموت ، وروى الواحدى رحمه الله باسناده خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : الطوفان هو الموت ، وهذا القول مشكل لأنهم لوأميتوا لم يكن لارسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ، بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت ، مثل المطر الشديد والسيل العظيم وغيرهما ، وأما الجراد ، فهو معروف والواحدة جرادة ، ونبت مجرود قد أكل الجراد ورقه . وقال اللحيانى : أرض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد ، وإذا أصاب الجراد الزرع قيل جرد الزرع وأصل هذا كله من الجرد ، وهو أخذك الشيء عن الشيء على سبيل النحت والسحق ، ومنه يقال للثوب الذى قد ذهب وبره جرد وأرض جردة لانبات فيها ، وأما القمل ، فقد اختلفوا فيه . فقيل هو الدبى الصغار الذى لاأجنحة له ، وهى بنات الجراد ، وعن سعيد بن جبير كان إلى جنبهم كثيب أعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه فصار قملا . فأخذت فى أبشارهم وأشعارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، ولزم جلودهم كأنه الجدرى ، فصاحوا وصرخوا وفزعوا إلى موسى فرفع عنهم ، فقالوا : قد تيقنا الآن أنك ساحر عليم . وعزة فرعون لانؤمن بك أبدا ، وقرأ الحسن (والقمل) بفتح القاف ، وسكون الميم . يريد القمل المعروف . وأما الدم فما ذكرناه . ونقل صاحب الكشاف أنه قيل : سلط الله عليهم الرعاف . وروى أن موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ماغلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات .

وأما قوله تعالى ﴿ آيات مفصلات ﴾ ففيه وجوه : أحدها (مفصلات) أى مبينات ظاهرات لايشكل على عاقل أنها من آيات الله التى لايقدر عليها غيره ، وثانيها (مفصلات) أى فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه أحوالهم وينظر أيقبلون الحجة ؟ والدليل : أو يستمرون على الخلاف والتقليد . قال المفسرون : كان العذاب يبقى عليهم من السبت إلى السبت ، وبين العذاب إلى العذاب شهر ، فهذا معنى قوله (آيات مفصلات) قال الزجاج : وقوله (آيات) منصوبة على الحال . وقوله (فاستكبروا) يريد عن عبادة الله (وكانوا قوما مجرمين) مصرين على الجرم والذنب . ونقل أيضا أن هذه الأنواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون ، وكان بنو إسرائيل منها فى أمان وفراغ . ولا شك أن كل واحد منها فهو فى نفسه معجز ، واختصاصه بالقبطى دون الاسرائيلى معجز آخر .

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَامُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ «١٣٤» فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ «١٣٥»

فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال أولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات ، فما الفائدة فى توالبها وإظهار الكثير منها ؟ وأيضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما أجيبوا فما الفرق .

والجواب : أما على قول أصحابنا فيفعل الله مايشاء ويحكم مايريد ، وأما على قول المعتزلة فى رعاية الصلاح ، فلعله علم من قوم موسى أن بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة ، وعلم من قوم محمد صلى الله عليه أن أحدا منهم لايزداد بعد ظهور تلك المعجزات الظاهرة إلا كفرا وعنادا ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا ياموسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى إسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾

اعلم أنا ذكرنا معنى الرجز عند قوله (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء) فى سورة البقرة وهو اسم للعذاب ، ثم إنهم اختلفوا فى المراد بهذا الرجز فقال بعضهم : إنه عبارة عن الأنواع الخمسة المذكورة من العذاب الذى كان نازلا بهم . وقال سعيد بن جبير (الرجز) معناه : الطاعون وهو العذاب الذى أصابهم فمات به من القبط سبعون ألف انسان فى يوم واحد ، فتركوا غير مدفونين ، واعلم أن القول الاول أقوى لأن لفظ (الرجز) لفظ مفرد محلى بالألف واللام فينصرف إلى المعهود السابق ، وههنا المعهود السابق هو الأنواع الخمسة التى تقدم ذكرها ، وأما غيرها فمشكوك فيه ، فحمل اللفظ على المعلوم أولى من حمله على المشكوك فيه .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة ، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه السلام ، وأخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع ذلك العذاب عنهم ، وذلك يقتضى أنهم سلموا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة ، ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه والطعن فيه ، وأنه إنما يصل إلى مطالبه بسحره ، فمن هذا الوجه يظهر

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ «١٣٦»

أنهم يناقضون أنفسهم فى هذه الأقاويل .

وأما قوله تعالى حكاية عنهم (ادع لنا ربك بما عهد عندك) فقال صاحب الكشاف : ما فى قوله (بما عهد عندك) مصدرية والمعنى : بعهده عندك وهو النبوة ، وفى هذه الباء وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ أنها متعلقة بقوله (ادع لنا ربك) والتقدير (ادع لنا) متوسلا اليه بعهده عندك

﴿والوجه الثانى﴾ فى هذه الباء أن تكون قسما وجوابها قوله (لنؤمنن لك) أى أقسمنا بعهد الله عندك (لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك) وقوله (ولنرسلن معك بنى إسرائيل) كانوا قد أخذوا بنى إسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام على دعائه بكشف العذاب عنهم الايمان به والتخلية عن بنى إسرائيل وإرسالهم معه يذهب بهم أين شاء . وقوله (فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه) المعنى أنا ما أزلنا عنهم العذاب مطلقاً ، وما كشفنا عنهم الرجز فى جميع الوقائع ، بل إنما أزلنا عنهم العذاب إلى أجل معين ، وعند ذلك الأجل لا نزيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله (إذا هم ينكثون) هو جواب لما يعنى فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه كما كشفنا عنهم نكثوا .

قوله تعالى ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾

واعلم أن المعنى أنه تعالى ، لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ، ثم بلغوا الأجل المؤقت انتقم منهم بأن أهلكهم بالغرق ، والانتقام فى اللغة سلب النعمة بالعذاب ، واليم البحر، قال صاحب الكشاف : اليم البحر الذى لا يدرك قعره ، وقيل : هو لجة البحر ومعظم مائه ، واشتقاقه من التيمم ، لأن المستقين به يقصدونه وبين تعالى بقوله (بأنهم كذبوا بآياتنا) أن ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب . وقوله (وكانوا عنها غافلين) اختلفوا فى الكناية فى عنها فقيل إنها عائدة إلى النقمة التى دل عليها قوله (انتقمنا) والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين ، وقيل الكناية عائدة إلى الآيات وهو اختيار الزجاج . قال : لأنهم كانوا لا يعتبرون بالآيات التى تنزل بهم .

فان قيل : الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ «١٣٧»

قلنا : المراد بالغفلة هنا الاعراض عن الآيات وعدم الالتفات اليها ، فهم أعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها .

فان قيل : أليس قد ضموا إلى التكذيب والغفلة معاصى كثيرة ؟ فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما .

قلنا : ليس فى الآية بيان أنه تعالى انتقم منهم لهذين معا دلالة على نفى ماعداه ، والآية تدل على أن الواجب فى الآيات النظر فيها ، ولذلك ذمهم بأن غفلوا عنها ، وذلك يدل على أن التقليد طريق مذموم .

قوله تعالى ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾

اعلم أن موسى عليه السلام كان قد ذكر لبنى اسرائيل قوله (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض) فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة ، بين مافعله بالمؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم فقال (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها) والمراد من ذلك الاستضعاف أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيى نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة ، واختلفوا فى معنى مشارق الأرض ومغاربها ، فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر ومغاربها ، لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون لعنه الله وأيضاً قوله (التى باركنا فيها) المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق وذلك لايليق إلا بأرض الشام .

﴿والقول الثانى﴾ المراد جملة الأرض وذلك لأنه خرج من جملة بنى إسرائيل داود وسليمان قد ملك الأرض ، وهذا يدل على أن الأرض ههنا اسم الجنس وقوله (وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل) قيل المراد من (كلمة ربك) قوله (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَامُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ «١٣٨» إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٣٩»

الأرض) إلى قوله (ماكانوا يحذرون) والحسنى تأنيث الأحسن صفة للكلمة، ومعنى تمت على بنى إسرائيل، مضت عليهم واستمرت، من قولهم تم عليك الأمر إذا مضى عليك. وقيل: معنى تمام الكلمة الحسنى إنجاز الوعد الذى تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم فى الأرض، وإنما كان الانجاز تماماً للكلام لأن الوعد بالشىء يبقى كالشىء المعلق، فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله (بما صبروا) أى إنما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم، وحسبك به حاثاً على الصبر، ودالا على أن من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه، ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج، وقرأ عاصم فى رواية (وتمت كلمات ربك الحسنى) ونظيره (من آيات ربه الكبرى) وقوله (ودمرنا) قال الليث: الدمار الهلاك التام. يقال: دمر القوم يدمرون دماراً أى هلكوا، وقوله (ماكان يصنع فرعون وقومه) قال ابن عباس يريد الصانع (وماكانوا يعرشون) قال الزجاج: يقال عرش يعرش ويعرش إذا بنى، قيل: وماكانوا يعرشون من الجنات، ومنه قوله تعالى (جنات معروشات) وقيل وما كانوا يعرشون) يرفعون من الأبنية المشيدة فى السماء، كصرح هامان وفرعون. وقرئ يعرشون بالكسر والضم، وذكر اليزيدى أن الكسر أفصح، قال صاحب الكشاف: وبلغنى أنه قرأ بعض الناس (يغرسون) من غرس الأشجار وما أحسبه إلا تصحيفاً منه، وهذا آخر ماذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله تعالى.

قوله تعالى ﴿وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون إن هؤلاء متبر ماهم فيه وباطل ماكانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنواع نعمه على بنى إسرائيل بأن أهلك عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم أتبع ذلك بالنعمة العظمى، وهى أن جاوز بهم البحر مع السلامة، ولما بين تعالى فى سائر السور كيف سيرهم فى البحر مع السلامة، وذلك بأن فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا بين أن بني إسرائيل لما شاهدوا قوماً يعكفون على عبادة أصنامهم، جهلوا وارتدوا وقالوا

لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ، ولاشك أن القوم لما شاهدوا المعجزات الباهرة التى أظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ، ثم شاهدوا أنه تعالى أهلك فرعون وجنوده ، وخص بنى إسرائيل بأنواع السلامة والكرامة ثم إنهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا فى نهاية الجهل وغاية الخلاف .

أما قوله تعالى ﴿وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر﴾ يقال : جاوز الوادى . إذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره ، عبر به وقرىء (جوزنا) بمعنى : أجزنا . يقال : أجاز المكان وجوزه بمعنى : جازه (فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم) قال الزجاج : يواظبون عليها ويلازمونها . يقال : لكل من لزم شيئاً وواظب عليه ، عكف يعكف ويعكف ، ومن هذا قيل لملازم المسجد متعكف . وقال قتادة : كان أولئك القوم من لخم ، وكانوا نزولا بالريف . قال ابن جريج : كانت تلك الأصنام تماثيل بقر وذلك أول بيان قصة العجل .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم ﴿قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾ واعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى : اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وخالقا ومدبرا ، لأن الذى يحصل بجعل موسى وتقديره : لا يمكن أن يكون خالقا للعالم ومدبرا له ، ومن شك فى ذلك لم يكن كامل العقل والأقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى ، وهذا القول هو الذى حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا (مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)

إذا عرفت هذا فلقائل أن يقول : لم كان هذا القول كفرا ؟ فنقول : أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر، سواء اعتقد فى ذلك الغير كونه إلها للعالم ، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام .

فان قيل : فهذا القول صدر من كل بنى اسرائيل أو من بعضهم ؟

قلنا : بل من بعضهم ، لأنه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه أجابهم فقال ﴿إنكم قوم تجهلون﴾ وتقرير هذا الجهل ماذكر أن العبادة غاية التعظيم ، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الانعام ، وهى بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل ، وخلق الأشياء المنتفع بها ، والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن لا تليق العبادة إلا به .

قَالَ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «١٤٠»

فان قالوا : إذا كان مرادهم بعبادة تلك الأصنام التقرب بها إلى تعظيم الله تعالى ، فما الوجه فى قبح هذه العبادة ؟

قلنا : فعلى هذا التقدير : لم يتخذوها آلهة أصلا وإنما جعلوها كالقبلة ، وذلك ينافى قولهم (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) واعلم أن (ما) فى قوله (كما لهم آلهة) يجوز أن تكون مصدرية أى كما ثبت لهم آلهة ، ويجوز أن تكون موصولة ، وفى قولهم (لهم) ضمير يعود اليه ، و(آلهة) بدل من ذلك الضمير تقديره : كالذى هو لهم آلهة .

ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال ﴿إن هؤلاء متبر ماهم فيه﴾ قال الليث : التبار الهلاك . يقال : تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ، ومنه قوله تعالى (تبرنا تتبيرا) ويقال للذهب المنكسر المتفتت : التبر فقوله (متبر ماهم فيه) أى مهلك مدمر ، وقوله (وباطل ماكانوا يعملون) قيل : البطلان عدم الشيء، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده ، والمراد من بطلان عملهم : أنه لايعود عليهم من ذلك العمل نفع ولادفع ضرر ، وتحقيق القول فى هذا الباب أن المقصود من العبادة أن تصير المواظبة على تلك الأعمال سببا لاستحكام ذكر الله تعالى فى القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها . فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعالى ، تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لأعراض القلب عن ذكر الله تعالى ؛ وإذا ظهر هذا التحقيق ظهر أن الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل ، وضائع وسعى فى تحصيل ضد هذا الشيء ونقيضه ، لأنا بينا أن المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى فى القلب ، والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب ، فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للمطلوب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قال أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنهم لما قالوا له (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) فهو عليه السلام ذكر فى الجواب وجوها : أولها : أنه حكم عليهم بالجهل فقال (إنكم قوم تجهلون) وثانيها : أنه قال (إن هؤلاء متبر ماهم فيه) أى سبب للخسران والهلاك . وثالثها : أنه قال (وباطل ماكانوا يعملون) أى هذا العمل الشاق لايفيدهم نفعا فى الدنيا والدين . ورابعها : ماذكره فى هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال (أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين) والمعنى : أن الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ ، بل الاله هو الله الذى يكون

وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ «١٤١» وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ «١٤٢»

قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم ، وهو المراد من قوله (وهو فضلكم على العالمين) فهذا الموجود هو الاله الذى يجب على الخلق عبادته ، فكيف يجوز العدول عن عبادته إلى عبادة غيره . قال الواحدى رحمه الله : يقال : بغيت فلانا شيئاً وبغيت له . قال تعالى (يبغونكم الفتنة) أى يبغون لكم ، وفى انتصاب قوله (إلهاً) وجهان : أحدهما : الحال كأنه قيل : أطلب لكم غير الله معبودا ، ونصب (غير) فى هذا الوجه على المفعول به . الثانى : أن ينصب (إلهاً) على المفعول به (وغير) على الحال المقدمة التى لو تأخرت كانت صفة كما تقول : أبغيكم إلهاً غير الله .

وقوله (وهو فضلكم على العالمين) فيه قولان : الأول : المراد أنه تعالى فضلهم على عالمى زمانهم . الثانى : أنه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لأحد من العالمين ، وإن كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ، ومثاله : رجل تعلم علما واحداً وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم ، فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك الواحد ، إلا أن صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد فى الحقيقة .

قوله تعالى ﴿وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾

واعلم أن هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة ، والفائدة فى ذكرها فى هذا الموضع أنه ، تعالى هو الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة وقال موسى لأخيه هرون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابو عمرو (وعدنا) بغير ألف ، والباقون (واعدنا) بالألف على المفاعلة ، وقد مر بيان هذه القراءة فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه روى أن موسى عليه السلام وعد بنى إسرائيل وهو بمصر: ان أهلك الله عدوهم أتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون ، فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب ، فهذه الآية فى بيان كيفية نزول التوراة . واعلم أنه تعالى قال فى سورة البقرة (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) وذكر تفصيل تلك الأربعين فى هذه الآية .

فان قيل : وما الحكمة ههنا فى ذكر الثلاثين ثم إتمامها بعشر ؟ وأيضا فقوله (فتم ميقات ربه أربعين ليلة) كلام عار عن الفائدة ، لأن كل أحد يعلم أن الثلاثين مع العشر يكون أربعين

قلنا : أما الجواب عن السؤال الأول فهو من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى أمر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذى القعدة فلما أتم الثلاثين أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فأفسدته بالسواك فأوحى الله تعالى اليه أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندى من ريح المسك ، فأمره الله تعالى أن يزيد عليها عشرة أيام من ذى الحجة لهذا السبب .

﴿والوجه الثانى﴾ فى فائدة هذا التفصيل أن الله أمره أن يصوم ثلاثين يوما وأن يعمل فيها ما يقربه إلى الله تعالى ، ثم أنزلت التوراة عليه فى العشر البواقى ، وكلمه أيضا فيه . فهذا هو الفائدة فى تفصيل الأربعين إلى الثلاثين وإلى العشرة .

﴿والوجه الثالث﴾ ماذكره أبو مسلم الأصفهانى فى سورة طه مادل على أن موسى عليه السلام بادر إلى ميقات ربه قبل قومه ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أعجلك عن قومك ياموسى قال هم أولاء على أثرى) فجائز أن يكون موسى أتى الطور عند تمام الثلاثين ، فلما أعلمه الله تعالى خبر قومه مع السامرى ، رجع الى قومه قبل تمام ماوعده الله تعالى ، ثم عاد إلى الميقات فى عشرة أخرى ، فتم أربعون ليلة .

﴿والوجه الرابع﴾ قال بعضهم لا يمتنع أن يكون الوعد الأول حضره موسى عليه السلام وحده ، والوعد الثانى حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله تعالى ، فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الثانى : انه تعالى إنما قال (أربعين ليلة) إزالة لتوهم أن ذلك العشر من الثلاثين لأنه يحتمل أتممناها بعشر من الثلاثين ، كأنه كان عشرين ، ثم أتمه بعشر ، فصار ثلاثين ، فأزال هذا الايهام .

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ «١٤٣»

أما قوله تعالى ﴿فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ الفرق بين الميقات وبين الوقت ، أن الميقات ماقدر فيه عمل من الأعمال ، والوقت وقت للشيء قدرة مقدر أولا .

﴿والبحث الثاني﴾ قوله (أربعين ليلة) نصب على الحال أى تم بالغا هذا العدد .

وأما قوله ﴿وقال موسى لأخيه هرون﴾ فقوله (هرون) عطف بيان لأخيه وقرئ بالضم على النداء (اخلفني في قومي) كن خليفتي فيهم (وأصلح) وكن مصلحا أو (وأصلح) مايجب أن يصلح من أمور بني إسرائيل ومن دعاك منهم إلى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه .

فان قيل : إن هرون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة ، فكيف جعله خليفة لنفسه ، فان شريك الانسان أعلى حالا من خليفته ورد الانسان من المنصب الأعلى إلى الأدون يكون إهانة .

قلنا الأمر وان كان كما ذكرتم ، إلا أنه كان موسى عليه السلام هو الأصل في تلك النبوة .

فان قيل : لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل إلا الأصلاح ، فكيف وصاه بالاصلاح .

قلنا : المقصود من هذا الأمر التأكيد كقوله : (ولكن ليطمئن قلبي) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾

اعلم أنه تعالى بين الفائدة التي لأجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي أن كلمه ربه ، وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية .

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون فى كلام الله تعالى فنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثا كائنا بعد أن لم يكن. وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أنى قلت يوما إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالى، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيداً البتة، والثانى: يوجب كونها حادثة، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجىء الثانى ينقضى الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثانى حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثانى: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيره، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثانى: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا فى الشىء الذى سمعه موسى عليه السلام. فقالت الاشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقة الأزلية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا. وقال أبو منصور الماتريدى: الذى سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التى ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس فى سماع كلام الله تعالى.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أنه تعالى كلم موسى وحده أو كلمه مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى (وكلمه ربه) يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه، وقال القاضى: بل السبعون المختارون للميقات سمعوا أيضا كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض باحضارهم أن يخبروا قوم موسى

عليه السلام عما يجرى هناك، وهذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضا فان تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه. الأول: أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها، وحيث سألها؛ علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى. قال القاضي: الذى قاله المحصلون من العلماء فى ذلك أقوال أربعة: أحدها: ما قاله الحسن وغيره: أن موسى عليه السلام ما عرف أن الروية غير جائزة على الله تعالى، قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفا بربه وبعدله وتوحيده، فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع. وثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فسأل موسى الرؤية لا لنفسه، فلما ورد المنع منها ظهر أن ذلك لا سبيل اليه، وهذه طريقة أبى على وأبى هاشم. وثالثها: أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار وأهل هذا التأويل مختلفون، فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية. ومنهم من يقول: بل سأله إظهار الآيات الباهرة التى عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته، وان كانت من فعله، كما نقوله فى معرفة أهل الآخرة، وهو الذى اختاره أبو القاسم الكعبى. ورابعها: المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية مايدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلى بالدليل السمعى. وتعاضد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء، وهو الذى ذكره أبو بكر الأصم فهذا مجموع أقوال المعتزلة فى تأويل هذه الآية. قال أصحابنا أما الوجه الأول، فضعيف ويدل عليه وجوه: الأول: إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ماكان فى العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك، كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة، وذلك باطل باجماع المسلمين. الثانى: أن المعتزلة يدعون العلم الضرورى، بأن كل ماكان مرئياً، فانه يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل. فاما أن يقال إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم. فان كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئياً، يوجب تجويز كونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة، فيلزمهم كون-

موسى عليه السلام كافراً ، وذلك لا يقوله عاقل . وإن كان الثانى فنقول : لما كان العلم بأن كل مرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل علماً بديهياً ضرورياً ، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام ، لزم أن يقال ، إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية ، ومن كان كذلك فهو مجنون ، فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام ، ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر بإجماع الأمة ، فثبت أن القول بأن موسى عليه السلام ، ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى ممتنع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين ، فكان القول به باطلا والله أعلم .

وأما التأويل الثانى : وهو أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه ، فهو أيضا فاسد ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى : أرهم ينظروا إليك ، ولقال الله تعالى : لن يرونى ، فلما لم يكن كذلك ، بطل هذا التأويل . والثانى : أنه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال ، لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) منعهم عنه بقوله (إنكم قوم تجهلون) والثالث : أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته ، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال ، فاما أن لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة ، مع أن ذكرها كان فرضا مضيقا ، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام ، وأنه لا يجوز . والرابع : أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية ، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام . أو ما آمنوا بها ، فان كان الأول كفاهم فى الامتناع عن ذلك السؤال الباطل ، مجرد قول موسى عليه السلام ، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذى ذكره موسى عليه السلام ، وان كان الثانى لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية ، بل هذا قول افتريته على الله تعالى ، فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم فى قول موسى عليه السلام (أرنى أنظر اليك)

وأما التأويل الثالث : فبعيد أيضاً ويدل عليه وجوه : الأول : أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرنى أمراً أنظر إلى أمرك ، ثم حذف المفعول والمضاف ، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا ، وهو قوله (أنظر اليك قال لن ترانى) فسوف ترانى (فلما تجلى ربه للجبل) ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف . الثانى : أنه تعالى أراه من الآية ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم وإظلال الجبل ، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب آية ظاهرة قاهرة . والثالث : أنه عليه السلام كان يتكلم مع الله بلا واسطة . فى هذه الحالة كيف يليق به أن يقول : أظهر لى آية قاهرة ظاهرة تدل على أنك موجود ؟ ومعلوم أن هذا الكلام فى غاية الفساد . الرابع : أنه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده ، لأعطاه تلك الآية كما أعطاه سائر الآيات

ولكان لامعنى لمنعه عن ذلك ، فثبت أن هذا القول فاسد . وأما التأويل الرابع وهو أن يقال : المقصود منه إظهار آية سمعية تقوى مادل العقل عليه ، فهو أيضاً بعيد ، لأنه لو كان المراد ذلك ، لكان الواجب أن يقول : أريد يا إلهى أن يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ماظهر فى العقل ، وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية . علمنا أن هذه التأويلات بأسرها فاسدة

﴿الحجة الثانية﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جائز الرؤية وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال : لاأرى ألا ترى أنه لو كان فى يد رجل حجر فقال له إنسان ناولنى هذا لآكله ، فانه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لا تأكل . ولو كان فى يده بدل الحجر تفاحة ، لقال له . لا تأكلها أى هذا مما يؤكل ، ولكنك لا تأكله . فلما قال تعالى (لن ترانى) ولم يقل لاأرى ، علمنا أن هذا يدل على أنه تعالى فى ذاته جائز الرؤية .

﴿الحجة الثالثة﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية ، أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز ، والمعلق على الجائز جائز ، فيلزم كون الرؤية فى نفسها جائزة . إنما قلنا : إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز ، لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل ، بدليل قوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف ترانى) واستقرار الجبل أمر جائز الوجود فى نفسه . فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز الوجود فى نفسه .

إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود فى نفسها ، لأنه لما كان ذلك الشرط أمرا جائز الوجود ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فبتقدير حصول ذلك الشرط ، إما أن يترتب عليه الجزاء الذى هو حصول الرؤية أو لا يترتب ، فان ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول ، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا فى صحة قوله ، انه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية ، وذلك باطل .

فان قيل : إنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته ، واستقرار الجبل حال حركته محال . فثبت أن حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول ، لا على شرط جائز الحصول ، فلم يلزم صحة ماقلتموه ؟ والدليل على أن الشرط هو استقرار الجبل حال حركته أن الجبل إما أن يقال : إنه حال ماجعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية كان ساكنا أو متحركا ، فان كان الأول ، لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط ، وحيث لم تحصل علمنا أن الجبل فى ذلك الوقت ما كان مستقرا ، ولما لم يكن مستقرا كان متحركا . فثبت أن الجبل حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية ، كان متحركا لا ساكناً . فثبت أن الشرط هو كون الجبل متسقرا حال كونه ساكنا

فثبت أن الشرط الذى علق الله تعالى على حصوله حصول الرؤية ، هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا ، وأنه شرط محال .

والجواب : هو أن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ، وكونه يمتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن . ألا ترى أن الشىء لو أخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ، ولو أخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ، فلو أخذته من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه موجودا أو كونه معدوما كان ممكن الوجود . فكذا ههنا الذى جعل شرطا فى اللفظ هو استقرار الجبل ، و هذا القدر ممكن الوجود فثبت أن القدر الذى جعل شرطا أمر ممكن الوجود جائز الحصول ، وهذا القدر يكفى لبناء المطلوب عليه . والله أعلم .

﴿الحجة الرابعة﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية فى إثبات جواز الرؤية قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) وهذا التجلى هو الرؤية ، ويدل عليه وجهان : الأول : ان العلم بالشىء يجلى لذلك الشىء ، وأبصار الشىء أيضاً يجلى لذلك الشىء . إلا أن الأبصار فى كونه مجليا أكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الأكمل أولى . الثانى : أن المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أن الانسان لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه ولولا أن المراد من التجلى ماذكرناه وإلا لم يحصل هذا المقصود . فثبت أن قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) هو أن الجبل لما رأى الله تعالى اندكت أجزاؤه ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية أقصى مافى الباب أن يقال : الجبل جماد والجماد يمتنع أن يرى شيئاً ، إلا أنا نقول : لا يمتنع أن يقال : إنه تعالى خلق فى ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ، ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى ، والدليل عليه أنه تعالى قال (ياجبال أوبى معه والطير) وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا ، فثبت بهذه الوجوه الأربعة دلالة هذه الآية على أنه تعالى جائز الرؤية . أما المعتزلة فقالوا : إنه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية أنه تعالى تمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر إلى التأويلات . أما دلائلهم العقلية فقد بينا فى الكتب العقلية ضعفها وسقوطها ، فلا حاجة هنا إلى ذكرها . وأما دلائلهم السمعية فأقوى مالهم فى هذا الباب التمسك بقوله تعالى (لاتدركه الأبصار) قد سبق فى سورة الأنعام مافى هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة . واعلم أن القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (لن ترانى) وتقرير الاستدلال أن يقال : إن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لا فى الدنيا ولا فى القيامة ، ومتى ثبت هذا ثبت أن أحدا لا يراه البتة

ومتى ثبت هذا ثبت أنه تعالى يمتنع أن يرى ، فهذه مقدمات ثلاثة .

﴿أما المقدمة الأولى﴾ فتقريرها من وجوه : الأول : ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة «لن» للتأبيد . قال الواحدى رحمه الله : هـذه دعوى باطلة على أهل اللغة ، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ، ولا نقل صحيح . وقال أصحابنا : الدليل على فساده قوله تعالى فى صفة اليهود (ولن يتمنوه أبدا) مع أنهم يتمنون الموت يوم القيامة . والثانى : أن قوله (لن ترانى) يتناول الأوقات كلها بدليل صحة استثناء أى وقت أريد من هذه الكلمة ، ومقتضى الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ وهـذا أيضا ضعيف ، لأن تأثير الاستثناء فى صرف الصحة لا فى صرف الوجوب على ماهو مقرر فى أصول الفقه . الثالث أن قوله لن أفعل كذا ، يفيد تأكيد النفى ، ومعناه أن فعله ينافى حالته كقوله تعالى (لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) وهذا يدل على أن الرؤية منافية للالهية ، والجواب : أن (لن) لتأكيد نفى ما وقع السؤال عنه ، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية فى الحال . فكان قوله (لن ترانى) نفيا لذلك المطلوب ، فاما أن يفيد النفى الدائم فلا . فهذه جملة الكلام فى تقرير هذه المسألة .

﴿أما المقدمة الثانية﴾ فقالوا : القائل اثنان: قائل يقول : إن المؤمنين يرون الله وموسى أيضا يراه ، وقائل ينفى الرؤية عن الكل ، أما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل .

﴿وأما المقدمة الثالثة﴾ فهى أن كل من نفى الوقوع نفى الصحة ، فالقول بثبوت الصحة مع نفى الوقوع قول على خلاف الاجماع وهو باطل . واعلم أن بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الأولى ، فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية .

﴿الحجة الثانية للقوم﴾ أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه خر صعقا ، ولو كانت الرؤية جائزة . فلم خر عند سؤالها صعقا ؟

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه عليه السلام لما أفاق قال سبحانك، وهـذه الكلمة للتنزيه ، فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعـالى عما تقدم ذكره ، والذى تقدم ذكره هو رؤية الله تعـالى ، فكان قوله (سبحانك) تنزيهاً له عن الرؤية . فثبت بهذا أن نفى الرؤية تنزيه الله تعالى . وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات ، فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات ، وذلك على الله محال . فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة .

﴿والحجة الرابعة﴾ قوله تعالى حكاية عن موسى لما أفاق أنه قال (تبت إليك) ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ، ولولا أنه ذنب ينافى صحة الاسلام لما قال (وأنا أول المؤمنين)

واعلم أن أصحابنا قالوا : الرؤية كانت جائزة ، إلا أنه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الأبرار سيئات المقربين ، فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه ، فهذا جملة الكلام فى هذه الآية . و الله أعلم بالصواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى البحث عن هذه الآية . نقل عن ابن عباس أنه قال : جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقى السبعون فى أسفل الجبل ، وكلم الله موسى وكتب له فى الألواح كتاباً وقربه نجيا ، فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه ، فقال (رب أرنى أنظر إليك) قال صاحب الكشاف : ثانى مفعولى (أرنى) محذوف ، أى (أرنى) نفسك (أنظر إليك) وفى لفظ الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ النظر : إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهى تقليب الحدقة السليمة إلى جانب المرئى التماسا لرؤيته ، وعلى التقدير الأول : يكون المعنى أرنى حتى أراك ، وهذا فاسد ، وعلى التقدير الثانى : يكون المعنى أرنى حتى أقلب الحدقة إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين : أحدهما : أنه يقتضى إثبات الجهة لله تعالى . والثانى : أن تقليب الحدقة إلى جهة المرئى مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد .

والجواب : أن قوله (أرنى) معناه اجعلنى متمكنا من رؤيتك حتى أنظر اليك وأراك .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال (لن ترانى) ولم يقل لن تنظر إلى ، حتى يكون مطابقا لقوله (أنظر إليك)

والجواب : أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذى لا رؤية معه .

﴿والسؤال الثالث﴾ كيف اتصل الاستدراك فى قوله (ولكن انظر إلى الجبل) بما قبله ؟

والجواب : المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحدا لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بمعونته وتأييده ، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلى والرؤية للجبل اندك وتفرق ، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية .

أما قوله ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾ فقال الزجاج (تجلى) أى ظهر وبان ، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها ، وجلوت المرآة والسيف إذا أزلت ما عليهما من الصدأ ، وقوله (جعله دكا) قال الزجاج يجوز (دكا) بالتنوين و(دكاء) بغير تنوين أى جعله مدقوقا مع الأرض يقال : دككت الشىء إذا دققته أدكه دكا ، والدكاء والدكاوات : الروابى التى تكون مع الأرض ناشزة . فعلى هذا ، الدك مصدر ، والدكاء اسم . ثم روى الواحدى باسناده عن الأخفش فى قوله (جعله دكا) أنه قال : دكه دكا مصدر مؤكد ، ويجوز جعله ذا دك . قال ومن قرأ (دكاء) ممدوداً أراد جعله دكاء أى أرضا مرتفعة ، وهو

قَالَ يَامُوسَى إِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِى وَبِكَلَامِى فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ «١٤٤»

موافق لما روى عن ابن عباس أنه قال : جعله ترابا . وقوله (وخر موسى صعقا) قال الليث : الصعق مثل الغشى يأخذ الانسان ، والصعقة الغشية . يقال : صعق الرجل وصعق ، فمن قال صعق فهو صعق . ومن قال صعق فهو مصعوق . ويقال أيضا : صعق إذا مات ، ومنه قوله تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض) فسروه بالموت . ومنه قوله (يومهم الذى فيه يصعقون) أى يموتون . قال صاحب الكشاف : صعق أصله من الصاعقة ، ويقال لها : الصاقعة من صقعه إذا ضربه على رأسه .

إذا عرفت هذا فنقول : فسر ابن عباس قوله تعالى (وخر موسى صعقا) بالغشى ، وفسره قتادة بالموت ، والأول أقوى ، لقوله تعالى (فلما أفاق) قال الزجاج : ولا يكاد يقال للميت : قد أفاق من موته ، ولكن يقال للذى يغشى عليه : أنه أفاق من غشيه ، لأن الله تعالى قال فى الذين ماتوا (ثم بعثناكم من بعد موتكم)

أما قوله ﴿قال سبحانك﴾ أى تنزيها لك عن أن يسألك غيرك شيئاً بغير إذنك ، (تبت إليك) وفيه وجهان : الأول (تبت إليك) من سؤال الرؤية فى الدنيا . الثانى (تبت إليك) من سؤال الرؤية بغير إذنك (وأنا أول المؤمنين) بأنك لاترى فى الدنيا ، أو يقال (وأنا أول المؤمنين) بأنه لايجوز السؤال منك إلا باذنك .

قوله تعالى ﴿قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾

اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التى له عليه ، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر إلى سائر أنواع النعم التى خصصتك بها واشتغل بشكرها . والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية ، وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى ، إذ لو كانت ممتنعة فى نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة .

وَكَتَبْنَا لَهُ فِى الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ «١٤٥»

واعلم أن الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله (اصطفيتك) أى اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس : يريد فضلتك على الناس ، ولما ذكر أنه تعالى اصطفاه ذكر الأمر الذى به حصل هذا الاصطفاء فقال (برسالاتى وبكلامى) قرأ ابن كثير ونافع (برسالتى) على الواحد والباقون (برسالاتى) على الجمع ، وذلك أنه تعالى أوحى اليه مرة بعد أخرى ، ومن قرأ (برسالتى) فلان الرسالة تجرى مجرى المصدر ، فيجوز إفرادها فى موضع الجمع ، وإنما قال (اصطفيتك على الناس) ولم يقل على الخلق، لأن الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام .

فان قيل : كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع أن كثيرا من الناس قد ساواه فى الرسالة ؟

قلنا : إنه تعالى بين أنه خصه من دون الناس بمجموع الأمرين ، وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة ، وهذا المجموع ما حصل لغيره ، فثبت أنه إنما حصل التخصيص ههنا لأنه سمع ذلك الكلام بغير واسطة ، وإنما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر، لأن من سمع كلام الملك العظيم من فاق فيه كان أعلى حالا وأشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب، ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة . قال (فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) يعنى فخذ هذه النعمة ، ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية ، واشتغل بشكر الفوز بهذه النعمة والاشتغال بشكرها إنما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر فى هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال (وكتبنا له فى الألواح) نقل صاحب الكشاف عن بعضهم : أن موسى خر صعقا يوم عرفة . وأعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر، وذكروا فى عدد الألواح ، وفى جوهرها وطولها أنها كانت عشرة ألواح . وقيل : سبعة . وقيل انها كانت من زمردة جاء بها جبريل عليه السلام . وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء . وقال الحسن : كانت من خشب نزلت من السماء . وقال وهب : كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى عليه السلام ، وأما كيفية الكتابة . فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذى كتب به الذكر واستمد من نهر النور .

واعلم أنه ليس فى لفظ الآية مايدل على كيفية تلك الألواح ، وعلى كيفية تلك الكتابة ، فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوى ، وجب القول به وإلا وجب السكوت عنه .

وأما قوله ﴿من كل شيء﴾ فلاشبهة فيه أنه ليس على العموم ، بل المراد من كل مايحتاج اليه موسى وقومه فى دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح .

وأما قوله ﴿موعظة وتفصيلا لكل شيء﴾ فهو كالبيان للجملة التى قدمها بقوله (من كل شيء) وذلك لأنه تعالى قسمه إلى ضربين : أحدهما (موعظة) والآخر (تفصيلا) لما يجب أن يعلم من الأحكام ، فيدخل فى الموعظة كل ماذكره الله تعالى من الأمور التى توجب الرغبة فى الطاعة والنفرة عن المعصية ، وذلك بذكر الوعد والوعيد ، ولما قرر ذلك أولا أتبعه بشرح أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام ، فقال (وتفصيلا لكل شيء) ولما شرح ذلك ، قال لموسى (فخذها بقوة) أى بعزيمة قوية ونية صادقة ، ثم أمره الله تعالى أن يأمر قومه بأن يأخذوا بأحسنها ، وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقاً ، ليكون فى هذا التفصيل فائدة ، ولذلك قال بعض المفسرين : إن التكليف كان على موسى عليه السلام أشد ، لأنه تعالى لم يرخص له مارخص لغيره ، وقال بعضهم : بل خصه من حيث كلفه البلاغ والأداء . وإن كان مشاركا لقومه فيما عداه ، وفى قوله (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) سؤال : وهو أنه تعالى لما تعبد بكل مافى التوراة وجب كون الكل مأموراً به ، وظاهر قوله (يأخذوا بأحسنها) يقتضى أن فيه ماليس بأحسن ، وإنه لايجوز لهم الأخذ به ، وذلك متناقض وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها : الأول : أن تلك التكاليف منها ماهو حسن ومنها ماهو أحسن ، كالقصاص ، والعفو ، والانتصار ، والصبر ، أى فرهم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل فى الحسن ، وأكثر للثواب كقوله (واتبعوا أحسن ماأنزل إليكم) وقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) فان قالوا : فلما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن ، فقد منع من الأخذ بذلك الحسن ، وذلك يقدح فى كونه حسنا فنقول يحمل أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب قال قطرب (يأخذوا بأحسنها) أى بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى (ولذكر الله أكبر) وقول الفرزدق :

بيتا دعائمه أعز وأطول

﴿الوجه الثالث﴾ قال بعضهم : الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ، وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات .

وأما قوله ﴿سأريكم دار الفاسقين﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المراد التهديد والوعيد على مخالفة أمر الله تعالى ، وعلى هذا التقدير : فيه وجهان : الأول : قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم ، أي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم . والثاني : قال قتادة : سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال . وقال الكلبي (دار الفاسقين) هي المساكن التي كانوا يمرون عليها إذا سافروا ، من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكهم الله تعالى .

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد الوعد والبشارة بأنه تعالى سيورثهم أرض أعدائهم وديارهم . والله أعلم .

تم الجزء الرابع عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون﴾ من سورة الأعراف . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الرابع عشر

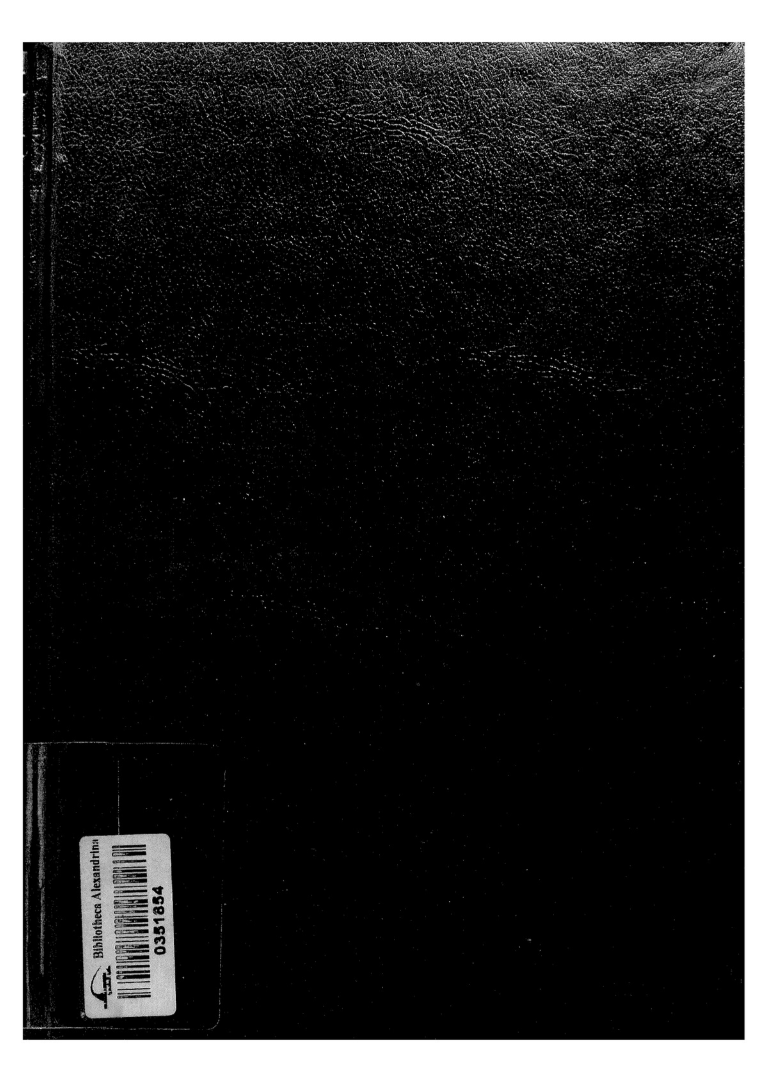
من

التفسير الكبير

للامام

الفخر الرازي

تم الفهرس


Bibliotheca Alexandrina
0351854